CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

# LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

200.53-
36
1958

*Cum permissu superiorum.*

D. L., 1er trimestre 1958. — Imprimatur, n° 1.802.

# LA MAISON-DIEU

N° 53

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

## LE PROBLÈME DES LANGUES EN LITURGIE

*Ce n'est pas la première fois que nous nous mesurons ici avec le redoutable problème de la langue en liturgie. En 1947, le n° 11 de* La Maison-Dieu *(le plus copieux de sa collection : 240 pages!) y était consacré.*

*La lecture de ce cahier demeure aujourd'hui fort instructive. L'éditorial serait encore valable maintenant, qui marque l'importance réelle, mais toute relative, du problème et, en tout cas, lui refuse le monopole que certains voudraient lui attribuer. Comme prophétisant notre Congrès de 1957 sur « Parole de Dieu et Liturgie », on y soulignait que la difficulté pour les fidèles de participer intelligemment à la liturgie ne serait pas simplement résolue par un changement de langue, mais appelait un laborieux effort d'initiation biblique et liturgique.*

*L'article suivant, consacré au fondement théologique du problème des langues dans l'Église, d'après les Pères, garde aussi sa valeur, de même que l'essai historique de M. Martimort sur « la discipline de l'Église en matière de langue liturgique ». En revanche, celui-ci tirait « les leçons d'une enquête » auprès du public, parue dans* Témoignage chrétien, *qui porte bien sa date. Le renouveau liturgique était encore en pleine période de foisonnement, fort sympathique, mais assez confus. Ni l'Encyclique* Mediator Dei *n'avait encore paru, ni le Rituel latin-français n'avait été concédé : il ne s'en fallait que de quelques semaines. Ce sont précisément ces actes positifs de l'autorité qui ont radicalement*

343153

*modifié les données du problème et ont amené M. Martimort à reprendre et à prolonger son étude dans une ample mise au point qui forme le morceau de résistance du présent cahier.*

*Celui de 1947 abonde en considérations encore assez théoriques sur les perspectives possibles d'une amélioration des traductions liturgiques. On y rend compte de « feuillets liturgiques » qui devaient devenir le Missel d'Hautecombe et on y annonce la parution prochaine d'un certain « missel rural » (entre guillemets) qui s'est appelé depuis, et beaucoup plus justement,* Missel biblique. *Enfin un jeune Jésuite inconnu intitulait modestement « Notes sur le chant religieux français » de très intéressantes réflexions sur la langue du cantique. C'était le P. Gelineau qui devait depuis faire accomplir un si décisif progrès aux traductions bibliques destinées au chant.*

*Il est donc réconfortant de relire cet ancien cahier : des promesses, des espoirs, des travaux qu'il annonçait, une grande part a été réalisée. Le problème posé est déjà partiellement résolu par des recherches poursuivies méthodiquement et dont le public ne connaît pas encore tous les résultats. En outre, si les ouvriers ont travaillé de leur mieux, la hiérarchie n'est pas restée passive. Ses décisions, ses concessions, se sont multipliées elles aussi, au cours de ces dix années, jalonnant le terrain et précisant le tracé de la route.*

*Le présent cahier ne fait donc pas double emploi avec son ancêtre. Il comporte en particulier deux études qui placent la question sur un terrain particulièrement sûr et qui n'avait pas été abordé en 1947. L'article du R. P. Coste sur la Septante, celui de Dom Botte sur les anciennes versions de la Bible nous montrent avec quelle fidélité et quelle liberté en même temps l'Église ancienne a interprété la Parole de Dieu pour la mettre à la portée des fidèles. On sait, en ce qui concerne la Septante en particulier, que la question de son inspiration — à laquelle croyait un saint Irénée — vient d'être rouverte de nos jours. L'Esprit est toujours à l'œuvre dans son Église. Le labeur des ouvriers obscurs comme les*

*directives de la Hiérarchie sont, à des titres très divers, mais très réellement, des manifestations de ce travail de l'Esprit-Saint. Ce n'est donc pas dans une agitation fébrile et désordonnée, et par des initiatives provocantes, c'est dans le travail, la patience et la fidélité que la semence de la Parole de Dieu portera du fruit et que les pauvres seront évangélisés.*

---

## SOMMAIRE

PAUL IMBS, *Du langage humain à la Parole de Dieu* .. 9
Professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg.

A.-G. MARTIMORT. *Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957* ..... 23

J. COSTE, s. m. *La première expérience de traduction biblique : la Septante* ..... 56

B. BOTTE. *Les anciennes versions de la Bible* ..... 89
Moine du Mont César.

J. GELINEAU, s. j. *Langue sacrée, langue profane* .... 110

*
* *

P. JOUNEL. *Le nouveau cérémonial de la semaine sainte* ..... 130

### BIBLIOGRAPHIE

**Les solennités pascales**

par P. JOUNEL

**I. La structure de la Vigile Pascale**

A. BAUMSTARK, *Nocturna laus* (P. LITTNER) ..... 147

**II. La prédication pascale des Pères**

JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, éd. WENGER, 150. — LÉON LE GRAND, *Sermons*, 152. — *Homélies pascales*, I, II, III, éd. NAUTIN et FLOËRI, 153.

### III. Le nouvel Ordo de la semaine sainte

*Ritus simplex ordinis hebdomadae sanctae instaurati.* — *Le Rite simple de la nouvelle liturgie de la semaine sainte.* — *Ritus Pontificalis ordinis hebdomadae sanctae instaurati.* 154. — H. Schmidt, *Hebdomada Sancta*, 155.

### IV. Les sources de l'histoire liturgique

*Missale gallicanum vetus*, éd. Eisenhöfer-Siffrin, 157. — A. Hanggi, *der Rheinauer Liber Ordinarius* — L. Brou, *The monastic Ordinale of St Vedast's Abbey Arras*, 159. — A. A. King, *Liturgies of the Religious Orders; Liturgies of the Primatial Sees*, 161.

### V. La célébration pascale

L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, 5e éd., 162. — Æ. Loehr, *Les mystères de la Pâque*, 163. — Jean Gaillard, *Les solennités pascales*, 164. — P. Jounel et A.-M. Roguet, *Sens et pratique de la semaine sainte*, 165 (G. Devred). — A. Verheul, *Het Paas Mysterie* (H. Wauters). — L. Paligot et A. Rose, *Préparons la Pâque du Seigneur*, 166 (J.-M. Hum).

---

### Comptes rendus

*Le Liber Pontificalis*, Duchesne-Vogel, 169 (P. Jounel). — St. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie*, 170 (Y. Congar). — P. C. Van Lierde, *Derrière les portes vaticanes*. — V.-L. Chaigneau, *L'organisation catholique en France*, 172 (P. Jounel). — *Viens, Seigneur*, C. Geoffray, 173 (G. Nassoy).

### Chronique

A.-M. R. *Mgr Georges Chevrot, 1879-1958* ..... 174
*Actes du 3e Congrès international de Musique sacrée* ..... 176

## SEMAINE D'ÉTUDE
## POUR PROFESSEURS DE LITURGIE
### à l'abbaye du Mont César (Louvain)
### 16-21 juillet 1958

*Programme provisoire*

Abbé Jounel : Introduction aux sacramentaires.

Chanoine Chavasse : Commentaire de la préface de la Trinité et de quelques oraisons du Missel romain.

Chanoine Martimort : La lettre du Pseudo-Germain et l'ancienne liturgie gallicane.

Rme Dom Capelle : L'origine de l'anaphore de saint Basile.

R. P. Gy : Les « expositiones missae ».

Dom Botte : Structure des anaphores orientales.

Les cours commenceront le mercredi 16 à 10 h. 30 et se termineront le lundi 21 à 12 h..

Les participants sont attendus dès le mardi 15 dans l'après-midi.

---

## LA SESSION ANNUELLE DU C.P.L.
aura lieu à l'école Sainte-Geneviève, à Versailles
### les 2, 3 et 4 septembre

Le programme paraîtra dans le prochain cahier de *La Maison-Dieu.*

# DU LANGAGE HUMAIN A LA PAROLE DE DIEU

Le thème choisi pour le dernier Congrès de Pastorale et de Liturgie, *Bible et Liturgie*, procède d'une prise de conscience accrue de l'importance de la parole dans l'économie générale du christianisme : la Bible est de la parole faite écriture, la Liturgie est, pour partie du moins, de la parole devenant élément actuel de la vie spirituelle d'une communauté; parole et religion sont ainsi intimement solidaires.

Ces lignes voudraient aider à une meilleure compréhension de la Parole religieuse à partir d'une réflexion sur la parole humaine. La perspective sera fondamentalement linguistique, et donc plus descriptive que spéculative, plus phénoménologique qu'ontologique : il appartient au théologien de prolonger et d'approfondir ces vues, dictées seulement par la conviction que la linguistique — comme toute autre science humaine — peut utilement éclairer le travail du théologien en lui fournissant un appareil conceptuel tiré de l'expérience directe du réel.

## I

### Le langage humain, système de signes

*a*) Il faut d'abord rappeler que le langage articulé n'est qu'un système de signes parmi d'autres. Nos *œuvres* sont des signes : elles expriment une part de notre moi, elles sont le miroir de la pensée de leur créateur. Les *événements* sont des signes : ils reflètent et traduisent à leur manière les

pensées des groupes qui luttent et s'affrontent le long de l'Histoire. Ce sont là des signes indirects de la pensée humaine. Mais pour sa traduction directe même, la pensée dispose de systèmes de signes (ou sémiologies) non linguistiques. L'animal, l'enfant (in-fans), le sourd-muet, l'adulte normal usent d'une sémiologie *gestuelle* et *mimétique*, dont la liturgie a su remarquablement utiliser les ressources. Les *images* peuvent être des signes, par exemple dans la symbolique du blason, et l'on sait tout l'usage qu'en ont su faire la danse, les diverses espèces de jeux, le cinéma, toute la gamme des arts plastiques. Le propre de ces systèmes de signes non- ou pré-linguistiques est leur caractère global : ils suggèrent des ensembles et des synthèses, ils sont spontanément éléments de spectacles et de drames, et cela les prédispose éminemment à devenir moyens d'action : on parlerait volontiers à leur propos de pouvoir magique, si ce terme n'évoquait un système religieux très particulier. Le système de signes le plus proche de la sémiologie linguistique est sans doute la sémiologie *musicale* : faite de notes et de rythmes, elle a une structure analytique comme le langage articulé (quoique leur superposition en accords et leur nature fondamentalement physico-mathématique les situent aussi du côté des sémiologies synthétiques); d'où le facile et merveilleux accord de la musique et de la parole dans le chant.

Mais dans le langage articulé lui-même il subsiste des synthèses : ce sont les *cris* (ou interjections), qui expriment de façon indivise les réactions profondes de l'âme; et dans les autres mots, — l'immense majorité —, qui sont les éléments analytiques du langage, il y a, sous la tranche de pensée qu'ils expriment, le support sonore qui la porte et qui produit toujours sur l'auditeur un choc physique global et irrationnel : on sait le parti que la poésie et le chant ont su tirer de cet aspect matériel et absolument essentiel du langage humain.

Mais le propre du langage humain articulé est sa nature analytique et en quelque sorte rationnelle. Il est de la pensée découpée en morceaux; il est expression par des mots distincts (sémantèmes), et classification dans des parties du discours (nom, verbe, etc.), de notre expérience du monde et de nous-mêmes. Ce n'est qu'à travers ces analyses et ces

classifications que le langage recrée normalement des synthèses à l'aide des procédés syntaxiques qu'il a inventés à cet effet.

*b*) De soi un langage est toujours et d'abord *pensée d'un groupe* linguistique donné : il se manifeste sous la forme d'une *langue*. Mais les langues n'existent, comme le groupe lui-même, qu'à travers les individus qui les « possèdent » et les actualisent dans le discours : la langue, système virtuel disponible, devient alors *parole* actuelle et concrète. Langue et parole se fécondent mutuellement : la langue fournit à l'individu l'instrument sur lequel il joue pour s'exprimer et communiquer sa pensée; l'individu reverse à la langue les mots et les procédés rajeunis, renouvelés, et parfois modifiés, enrichis ou appauvris par son expérience personnelle.

De là vient que toute langue a une *histoire* (elle change comme l'esprit du groupe); de là vient aussi qu'elle est un bien appartenant à tout le groupe, qu'elle est une *valeur*, qu'elle est donc objet de soins au cours de l'apprentissage spontané, et, dans les sociétés évoluées, dans le cadre des institutions culturelles. Telle est la langue vue du côté de ses usagers. On voit que le problème essentiel est ici celui de la possibilité, pour une sémiologie fondamentalement sociale, de devenir moyen d'expression de *personnes* ayant à traduire des expériences irréductibles. Ce tour de force n'est possible que grâce au « génie » créateur de l'individu; il suppose aussi la *plasticité* du langage, laquelle est le corollaire nécessaire de la rigueur et de la fixité qu'il possède en tant qu'institution : on sait qu'elle dérive directement de l'abstraction des signes, c'est-à-dire de leur transcendance par rapport à l'expérience.

*c*) Mais il faut aussi envisager les langues du point de vue de leur finalité et de leur rendement. Le premier service qu'elles rendent à la pensée est de l'objectiver : « Les mots sont des choses », a dit le poète : la pensée se contemple et se contrôle à travers les mots. Grâce à cette objectivation, elle peut se communiquer : la pensée est donnée à travers les mots, comme on donne des choses. Mais ce don est un échange : la communication est *intercommunication*. C'est dire qu'elle suppose et recrée sans cesse des *communions de personnes*, qui à travers et dans le langage se constituent en groupes. Nos langues analytiques soulignent clairement

les deux niveaux du passage au groupe : à un premier niveau il y a le face à face du *je* et du *tu*, où l'accent est mis sur la distinction des personnes dialoguantes; à un deuxième niveau apparaissent le *nous* et le *vous*, par lesquels se traduisent l'enveloppement et le dépassement des personnes par le groupe. A quoi le langage ajoute encore une autre distinction importante pour notre propos : au *je* et au *tu* d'une part, au *nous* et au *vous* d'autre part, qui représentent les personnes *présentes* au dialogue, il oppose le *il* (*elle*) et le *ils* (*elles*), par quoi s'expriment les êtres *absents* du dialogue et qui forment le propos ou l'objet de celui-ci.

*d*) La communication transmise par le langage a pour caractère fondamental d'être intéressée : le langage est vitalement ordonné à l'action, au sens le plus large de ce terme. Les linguistes disent que la parole veut produire un *effet*, qu'elle veut faire *impression;* c'est dire que l'objet propre de la parole est d'actualiser la pensée, de l'insérer dans une situation, qu'il s'agit toujours de modifier d'une manière ou d'une autre. Les linguistes distinguent divers types de modifications ou d'effets possibles : effet sur la sensibilité (valeur affective du langage), effet sur l'intelligence (valeur logique du langage), effet sur la volonté (valeur active du langage), effet sur la sensibilité artistique (valeur esthétique du langage).

On voit que le service essentiel que le langage rend à la pensée, c'est de la délivrer de la solitude : la pensée par le langage peut devenir message et proclamation; grâce à lui, elle franchit et vainc l'Espace.

*e*) Il restait à franchir et à vaincre le Temps. C'est l'opération réussie par l'invention de l'*écriture*. Par l'invention du *livre* est en même temps augmenté le rayonnement spatial de la pensée : le livre transporte de la pensée, qui se communique ainsi en l'absence des personnes dialoguantes, entre lesquelles il se crée une sorte de cité des esprits plus ou moins abstraite.

D'importants problèmes naissent avec ce nouveau stade de l'expression de la pensée. On n'en signalera ici que trois. D'abord la parole arrachée du contexte de la communauté réelle qui la porte devient sujette à des erreurs d'interprétation, dont l'Histoire des Idées fournit mainte illustration. En second lieu, à l'intérieur même de la communauté origi-

nelle, se pose le problème de la fidélité au sens originel, dont l'exacte saisie peut être compromise par les inéluctables changements dont les langues, on l'a rappelé plus haut, sont l'objet. Il y a enfin le problème redoutable de la *lettre* et de *l'esprit* : l'écriture *fixe* la pensée, il y a danger qu'elle la *fige*, et ce danger augmente naturellement avec le temps. La civilisation a inventé des remèdes à ces maux. Le remède scientifique par excellence est l'ensemble des techniques réunies sous le nom de philologie ou d'exégèse; mais la philologie elle-même peut dégénérer en littéralisme servile et aveugle, si elle n'est pas animée, entourée, dépassée par la vie spirituelle des individus qui la manient.

*f)* Malgré tous les succès du langage et de l'écriture, il y a un obstacle que l'homme n'a pas encore réussi à aplanir : c'est celui de la pluralité des langues, qui nuit à la diffusion de la pensée à travers l'espace et parfois à travers le temps (il y a des langues mortes non encore déchiffrées). Nous avons noté plus haut que tout langage se présente historiquement sous la forme d'une langue, et toute langue tend à se singulariser à mesure que le groupe dont elle est l'expression se singularise lui-même. La segmentation et la différenciation linguistiques de l'humanité sont la conséquence jusqu'ici fatale de la dispersion de l'homme sur la planète; elles sont à rebours de la tendance universaliste de la pensée, qui, par une de ses pentes du moins (par l'autre elle est insertion dans une situation concrète et historique), se veut indépendante de tout conditionnement spatial ou temporel. De là les efforts renouvelés pour l'avènement d'une langue universelle, obtenue soit par voie artificielle (du type espéranto), soit par érection d'une langue particulière en langue universelle.

Dans l'état présent du monde, c'est cette dernière solution qui semble s'esquisser, encore que l'on assiste à la rivalité très réelle et parfois très âpre de plusieurs langues également candidates à l'universalité. Pour le moment, le multilinguisme est le régime normal de l'humanité : d'où le développement considérable des techniques de *traduction*, poussé ces derniers temps jusqu'à la mécanisation par le moyen des cerveaux électroniques. Mais un nouveau et grave problème surgit alors : toute langue étant particulière et véhiculant nécessairement des expériences et une pensée

particulières, comment empêcher qu'une traduction, suivant la formule célèbre, ne soit trahison ? Ici intervient en premier lieu la linguistique, sous la forme de la lexicologie, de la stylistique et de la grammaire comparées, qui pèsent les valeurs d'une langue à l'autre et tâchent de découvrir l'unité sous la diversité. Mais il faut signaler aussi l'utilité inaltérée ou renouvelée du langage des *gestes* et du langage des *images*, plus spontanément universels, quoiqu'ils soient eux ausi fonction d'un groupe, et en tout cas d'un apprentissage autrement facile que les langues articulées. Le cinéma et la presse illustrée ont réussi, comme on sait, à leur donner un relief singulier, allant jusqu'à réduire la parole au rôle d'une sémiologie auxiliaire. Rappelons enfin la valeur universelle du langage des sons, qui fait de la *musique*, surtout instrumentale, un des plus grands communs dénominateurs de l'humanité à la recherche de son unité.

*g*) Dans toutes ces considérations, nous avons négligé l'aspect moral du langage. Ce disant, nous ne pensons pas tant au bon ou mauvais usage que les hommes peuvent en faire, que plutôt à la *perfection* technique qu'ils peuvent lui donner en le rendant sans cesse plus apte à l'expression à la fois totale et distincte de la pensée; ou, au contraire, à la *corruption* dont il est susceptible lorsqu'il devient déloyal, ambigu, vulgaire, et finalement inapte à l'expression de l'homme spirituel. C'est dans ce sens surtout qu'Ésope avait raison de dire que la langue était à la fois ce qu'il y a de meilleur et de pire dans l'homme.

Tel est dans ses grandes lignes l'univers de la parole humaine. C'est l'univers même de l'homme en tant qu'homme : le langage est spontanément et intimement son royaume, le seul royaume sans doute dont il reste inaliénablement, souverainement et démocratiquement le roi à travers l'espace et le temps; royaume dont l'édification est sans doute une de ses fins dernières les plus hautes, et dont les dimensions ultimes n'ont de comparables que celles des espaces planétaires et stellaires[1].

1. Une analyse complète du langage humain évoquerait ici le passage du langage extérieur au *langage intérieur*, c'est-à-dire à la méditation et à la réflexion; mais il faudrait pour cela de longs développements qui nous éloigneraient de la perspective liturgique de cette étude.

## II

### La Parole de Dieu

Nous avons jusqu'ici considéré le langage dans sa fonction générale et seulement profane. Mais l'homme n'appartient pas seulement à un monde profane : animal religieux, il sacralise la société ou crée au sein d'elle une société religieuse qui manie à son usage une langue spécifiquement religieuse, une langue sacrée. Toute religion suppose un courant d'échanges de haut en bas et de bas en haut, un courant qui va du monde nouménal au monde humain et vice-versa; le christianisme n'échappe pas à cette loi. Le langage religieux se présente donc sous un double aspect : il est langage d'en haut, ou parole de Dieu; il est d'autre part langage d'en bas, ou parole de prière, et plus spécialement de prière liturgique. Nous l'envisagerons successivement sous ces deux aspects. Nous verrons comment la linguistique religieuse utilise toutes les notions de la linguistique profane, mais en les transformant souvent, et en donnant aux problèmes soulevés une gravité et une résonance singulières. Voyons d'abord ce qu'il en advient quand il s'agit de la parole d'en-haut, de la Parole de Dieu.

*a*) Une première constatation s'impose : s'il y a Parole de Dieu, ce ne peut être qu'en vue de la communication. De soi Dieu, étant pur esprit, ne s'exprime pas par un langage fait, comme celui des hommes, d'esprit et de matière. Et cependant il s'exprime. Si son expression n'était destinée qu'à lui-même, au sein de la Trinité, un « langage » purement spirituel suffirait. Mais poussé par l'Amour, qui est sa définition, Dieu s'exprime au-dehors par la Création faite à son image et qui par conséquent est aussi son *signe*. Les cieux chantent sa gloire, dit le psalmiste. Or Dieu a engagé dès le début un *dialogue* avec l'homme, terme et achèvement de la création : pour que ce dialogue soit intelligible pour l'homme, le langage de Dieu emprunte le secours de la parole humaine. La chute et le péché n'en ont pas modifié la « technique », si l'on peut dire : soit qu'il révèle sa nature aux hommes, soit qu'il leur annonce son plan de salut, il fait toujours passer son message à travers un langage

d'hommes. Bien plus, l'humanité n'existant, à l'époque historique, que sous la forme de groupes spécifiés, la Parole de Dieu emprunte nécessairement des langues particulières, celles qu'emploient les « prophètes » et les « grands inspirés » parlant en son nom.

On voit ici les nouveaux problèmes qui surgissent. Non seulement Dieu va emprunter une langue commune pour y faire entendre sa Parole personnelle (en cela il est soumis à la même servitude que tous les usagers d'une langue), mais encore il doit faire en sorte que cette parole tout en restant humaine soit aussi Parole de Dieu, c'est-à-dire Parole d'un Être transcendant et essentiellement *autre* que les hommes; être à la fois différent et le même, il y a là une gageure, un « paradoxe » au sens kirkegaardien du terme, dont il appartient à la « philologie sacrée » de pénétrer le mystère. Dieu doit enfin à travers des langues particulières atteindre tous les hommes.

*b*) En droit, la possibilité d'une Parole de Dieu s'exprimant à travers la parole humaine a son fondement dans le principe d'*analogie*, lui-même fondé sur la parole de la Genèse, 1, 27 : « Dieu créa l'homme à son image »; en quelque chose déjà tout langage humain, parce que spirituel, suggère du divin. Un *certain* anthropomorphisme peut donc affecter légitimement la Parole de Dieu : concrètement la Parole de Dieu sera de la parole humaine moins le trop humain. D'où, par exemple, l'importance des négations dans le langage biblique (cf. Jn, 18, 36 : Jésus répondit : « Mon royaume n'est pas de ce monde »). Mais la chute a augmenté l'écart entre l'homme et Dieu. D'où aussi la nécessité de ne recourir qu'à un bon langage, à un langage non corrompu, fait de notions riches et loyales, et cherchant sa propre perfection (au sens indiqué plus haut) dans un esprit de lutte et comme une exigence interne et permanente. Le langage biblique est naturellement langage hiératique, proche du langage des chefs parlant à des subordonnés, mais lui-même magnifié, transposé, comme par exemple quand il s'agit des noms de « Seigneur » ou de « Roi » que Dieu se donne dans l'Ancien ou le Nouveau Testament (cf. Philipp., 2, 9-11 : « Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné *le Nom qui est au-dessus de tout nom* pour que... toute langue proclame de Jésus-Christ qu'il est *Seigneur* »). D'où encore le

recours au langage poétique, qui lui aussi est un langage qui se veut *autre;* de là par exemple les alliances de mots, qui transvaluent une notion en une autre (Jn, 18, 36 : « Donc tu es *Roi?* lui dit Pilate. — Tu le dis, je suis *Roi,* répondit Jésus, et je ne suis né, je ne suis venu dans le monde que pour *rendre témoignage à la Vérité* »); de là encore les images et les paraboles, qui suggèrent l'indicible, et dont les Paraboles du Royaume de Dieu sont la plus parfaite illustration, etc. Il y a ainsi toute une *stylistique sacrée,* obtenue à partir des niveaux supérieurs du langage humain, et qui est notamment mise en œuvre lorsque Dieu parle de lui-même ou de la destinée spirituelle de l'homme.

*c*) Cependant il y a toute une part du message divin qui est directement ordonnée à l'organisation de la vie morale et sociale de l'homme. Dieu se mêle à l'Histoire, qu'il entend diriger selon ses vues, qui, groupées en faisceau, forment un véritable humanisme. Il parle alors un langage pleinement et directement humain (cf. Isaïe, 45, 19 : « Moi Yahvé je parle avec justesse et m'exprime en paroles droites »). Ce langage de Dieu est essentiellement un langage d'action : il donne des ordres, énonce des préceptes, fustige les dévoyés, appelle les justes et les pécheurs repentis.

*d*) Au reste toute parole de Dieu a cette orientation active : parole révélée, parole poétique, justesse logique, tout cela est subordonné à l'œuvre de salut que la Parole de Dieu s'est donné pour mission non seulement d'annoncer, d'engager profondément, mais d'opérer. D'où ce compliment, très typique du langage biblique, que saint Paul adresse aux Thessaloniciens (I Thess., 2, 13) : « Voilà pourquoi, de notre côté, nous ne cessons de rendre grâces à Dieu de ce que, une fois *reçue* la Parole de Dieu que nous vous faisions entendre, vous l'avez *accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu. Et cette parole reste active en vous, les croyants.* » La Parole de Dieu a de ce fait quelque chose de volontiers tendu, de pressant, d'immanquablement grave, que seule la tendresse de la miséricorde vient adoucir : elle engage des destinées, et des destinées spirituelles. Sa gravité n'a d'égale que son ambition : elle est une machine à faire des dieux.

*e*) La Parole de Dieu se présente pour nous sous la forme d'une écriture, que nous appelons l'*Écriture Sainte.* L'Écri-

ture est le dépôt et le mémorial de l'histoire du peuple de Dieu, des vérités à lui révélées et des promesses qui lui ont été faites. A côté de la tradition orale, elle constitue une tradition plus stable, parce que mieux fixée; elle s'arrête quand la révélation est close. Mais celle-ci ne se confond pas entièrement avec elle : à côté de la Parole écrite, l'Église reconnaît l'authenticité de la Tradition orale, et cela est non seulement de la bonne théologie, mais aussi de la bonne linguistique. Celle-ci enseigne l'antériorité historique et la priorité de droit de la parole parlée, dont la parole écrite n'offre qu'un cas particulier, et en somme contingent. Bien plus, la parole écrite ne prend son sens et ne reste vivante, c'est-à-dire la lettre ne demeure fidèle à son esprit, que si elle continue à baigner dans la parole parlée, au sein d'une communauté vivante dont elle est la nourriture. L'histoire est cependant là pour montrer qu'une tradition purement orale, qui omettrait de s'appuyer sur une lettre, *peut* elle aussi se défigurer : philologie sacrée et tradition vivante doivent se donner un mutuel appui, et c'est tout le sens de l'actuel renouveau biblique.

*f)* Mais un grave problème surgit pour la Parole de Dieu du fait de son incarnation dans une langue donnée, qui est langue particulière d'un peuple particulier, alors que le message est de soi universel. Pour le demeurer, il doit donc être *traduit* dans toutes les langues parlées par les hommes. Un pluralisme linguistique est nécessaire. Or la traduction est œuvre humaine. L'intervention d'une autorité régulatrice a certes son fondement dans la structure même de l'Église; mais du point de vue du philologue, cette intervention est ici spécialement nécessaire pour préserver la pureté du message dans ces multiples diffusions. Ce que le philologue exigera aussi, c'est que cette intervention soit éclairée par le conseil des sages et des spécialistes de la philologie sacrée. Mais quels que soient les périls d'une diffusion universelle, sa nécessité est un ordre; elle dérive directement de ces paroles du Christ : « Il faut que la Bonne Nouvelle soit proclamée à toutes les nations » (Marc, 13, 10); à quoi fait écho le passage de l'Épître aux Philippiens cité plus haut : « Que toute langue proclame de Jésus-Christ qu'il est Seigneur » (2, 11).

On peut se demander pourquoi Dieu s'exprime dans telle

langue plutôt que dans telle autre. Il est permis de penser que sa parole n'est absolument absente d'aucun langage humain. Une présence privilégiée — la présence dans les langues successives du peuple juif (hébreu, araméen, grec) — suppose la proclamation en valeurs absolues de valeurs en soi seulement historiques; c'est à quoi Dieu a procédé en se choisissant *son* peuple, devenu peuple de Dieu, et en faisant de la langue de ce peuple la *langue de Dieu*.

## III

### Parole et liturgie

Examinons maintenant ce qu'il advient de la parole humaine lorsqu'elle devient parole liturgique.

La parole intervient à double titre dans la liturgie : celle-ci est d'une part actualisation de la Parole de Dieu s'adressant aux hommes, et d'autre part parole (réponse) des hommes s'adressant à Dieu; elle est parole d'en-haut et parole d'en-bas.

*a*) En tant qu'actualisation de la Parole de Dieu, la liturgie n'ajoute à celle-ci que son indispensable dimension communautaire. Par la liturgie la Parole de Dieu est effectivement apportée aux hommes, par le moyen de la lecture, du chant, du commentaire, et de leur intime association avec l'action sacramentelle; la liturgie est pour la Parole de Dieu une des façons — la principale — de devenir Parole d'Église, c'est-à-dire d'être elle-même.

*b*) En tant que parole des hommes s'adressant à Dieu, la parole liturgique doit résoudre des problèmes divers et nouveaux. Il se pose d'abord un problème commun à toute prière : comment parler dignement à Dieu avec un langage essentiellement fait pour parler aux hommes ? La solution est ici encore dans le recours à l'*analogie*. Il existe dans la société humaine des situations analogues à celle de l'homme devant Dieu : celles par exemple d'un inférieur par rapport à son supérieur, d'un enfant par rapport à son père, etc. L'anthropomorphisme est ici tout naturel, puisque ce sont des hommes qui parlent. Les conditions de ce langage sont essentiellement morales : il s'agit pour lui non seulement

de rester digne, mais aussi, et surtout, d'être totalement sincère et authentique, le *mensonge* sous toutes ses formes (faux-semblant, tiédeur, *inactualité*, etc.) étant le grand ennemi du langage de la prière.

*c*) Le problème spécifique du langage liturgique est celui de sa *fonction communautaire*. Il s'agit ici de faire passer la langue commune au niveau non pas d'une parole individuelle, mais d'un langage convenant à tous, et cependant concret, jailli de situations bien définies. Il faut d'autre part que cette parole *constitue* et soude cette communauté en même temps qu'elle l'exprime, et il faut qu'elle la constitue dignement. D'où les exigences en quelque sorte contradictoires auxquelles elle doit satisfaire : d'une part spontanéité et jaillissement instantané, pour qu'elle reste authentiquement parole, c'est-à-dire vivante, actuelle, « en situation »; d'autre part organisation, direction, élévation, afin qu'elle remplisse sa fonction pédagogique à l'égard de la communauté comme telle. Il ne semble pas que la solution de cette antinomie soit actuellement déjà trouvée; sa découverte est une des tâches majeures du mouvement liturgique. Une chose semble cependant acquise, évidente : l'Écriture Sainte, qui est Parole transmise par des individus et éprouvée par des communautés, est le modèle permanent du langage liturgique, dont elle est la norme régulatrice et dont elle permet, à cette condition, le développement et l'ouverture à la vie.

*d*) Un dernier point reste à considérer : y a-t-il nécessité d'une langue liturgique universelle ? La tendance est ici inverse de celle que nous avons rencontrée pour la Parole de Dieu : l'Église se résigne mal au pluralisme et tend nettement à ériger une langue particulière en langue universelle : à l'intérieur de l'Église catholique, le latin occupe une situation dominante malgré l'existence à côté de lui d'autres langues sacrées.

Il faut cependant souligner que cette solution ne résout qu'en apparence le problème de la langue universelle : seuls le clerc qui officie et quelques fidèles privilégiés comprennent la langue du culte officiel, qui n'est donc pas une langue entièrement *authentique* pour la majorité des fidèles. Il s'agit d'autre part dans le cas du latin d'une langue morte, qui, même chez ceux qui la connaissent pour l'avoir

apprise, est, pour partie, privée des résonances affectives, dont nous avons rappelé plus haut qu'elles sont essentielles à une langue vivante. Puisque la langue officielle doit traduire la prière d'une communauté, il serait naturel qu'elle pût le faire dans la langue même de cette communauté.

Mais si l'Église reste si fermement attachée au latin, et éventuellement au grec, c'est qu'elle voit dans ces langues non pas des langues mortes, mais des langues traditionnelles, qui préservent précisément une tradition de pensées et d'inspirations religieuses; c'est aussi qu'elle pense que la communauté universelle des clercs soudée par la commune langue liturgique est à elle seule déjà un bien, qui vaut le sacrifice d'autres valeurs inhérentes à la liturgie.

Qu'il soit néanmoins permis à un philologue de penser, en toute simplicité, que l'usage par la liturgie de sémiologies complémentaires comme celles du geste, du symbole, des rites, du chant, pourrait largement satisfaire au besoin d'universalité dans la liturgie; moyennant quoi il devrait être possible de donner accès aux langues particulières, à tout le moins dans les parties de la liturgie proclamées à haute voix, afin que précisément « toute langue *proclame* de Jésus-Christ qu'il est Seigneur » : l'hommage de toutes les langues est sans doute supérieur à celui d'une seule, quand celle-ci n'est pas vraiment la langue universelle des hommes.

## IV

### Conclusion : de la parole au Verbe

La parole nous est apparue d'abord comme expression du groupe humain et des personnes qui le composent, puis comme expression du monde religieux, sous sa double forme de parole de Dieu et de prière de son peuple. Il reste un dernier palier à gravir : la parole devenant personne, et s'identifiant avec Dieu en Jésus-Christ. Préfigurée dans l'Ancien Testament par la Sagesse personnifiée, la parole nous apparaît alors comme Verbe, expression distincte et intelligible de la Déité au sein de la Trinité, puis expression sensible dans l'Incarnation, où le Verbe de Dieu s'unit hy-

postatiquement à la parole humaine afin de révéler l'amour de Dieu pour les hommes et opérer leur salut. Après quoi le Verbe est remonté au Père, logeant ainsi la parole humaine, emportée avec lui, au sein même de la Trinité : dans la mesure où notre parole résume notre expérience de l'univers, l'univers entier est donc déjà *représentativement* récapitulé dans le Christ, en attendant qu'il le soit effectivement et substantiellement le long des étapes du salut, entre la « plénitude des temps » de l'Incarnation et la Parousie finale.

C'est à une ascension extraordinaire et presque vertigineuse que nous assistons de la sorte. L'étonnant, ou plus exactement l'admirable, est que tout dans l'inférieur annonce déjà le supérieur, sans pourtant le postuler, et que le supérieur intègre l'inférieur sans pourtant l'étouffer : dans le langage humain tout est annonce et tout est figure, mais aussi, hormis le mal, dont il n'est pas plus exempt qu'aucune autre créature, tout en est sauvé.

Paul Imbs,
Professeur à la Faculté des Lettres
de Strasbourg.

# LE PROBLÈME DES LANGUES LITURGIQUES DE 1946 A 1957

En 1947, *La Maison-Dieu* a consacré son numéro 11 aux *Langues et traductions liturgiques*. Nous-même avons écrit deux articles de cet ensemble : l'un, exposant l'histoire de la discipline de l'Église en ce domaine; l'autre cherchant à énumérer et critiquer les arguments mis le plus souvent en avant pour ou contre la langue latine. Depuis cette date, la situation a tellement évolué qu'il nous a semblé nécessaire de dresser un nouveau bilan : des actes de la hiérarchie sont intervenus; un grand nombre d'études scientifiques est venu éclairer et préciser l'histoire; enfin la polémique, loin de s'apaiser, a pris au contraire des proportions de plus en plus grandes. Nous envisagerons successivement ces trois aspects, dont la valeur respective est évidemment très différente; mais dans l'inventaire des travaux érudits nous remonterons jusqu'à l'année 1946, car l'article paru en 1947 avait été écrit, en fait, dès 1945 : c'était le texte d'un rapport composé à la demande du cardinal Suhard, et qu'il nous avait ensuite permis de publier.

## I. — Actes de la hiérarchie

Le Siège Apostolique est intervenu fréquemment, soit pour accéder à des demandes précises, limitées dans l'objet et dans les lieux, soit pour préciser son attitude d'ensemble concernant les langues liturgiques.

1) *Concessions du Saint-Siège en matière de langue vulgaire.*

La première décision prise en ce domaine par le Saint-Siège durant la période considérée a été, me semble-t-il, l'indult du 28 novembre 1947 concédant à la France le Rituel latin-français; on n'a pas pu remarquer aussitôt à quel point c'était une évolution disciplinaire considérable : un nouveau droit liturgique se créait dans le domaine de l'administration des sacrements, susceptible d'être étendu successivement à d'autres pays.

a) *Les rituels bilingues.*

Bien que les rituels bilingues aient fait l'objet, au Congrès d'Assise, d'une étude très complète et documentée de S. Em. le cardinal Gerlier (publiée dans *La Maison-Dieu*, 47-48), il ne sera pas inutile d'y revenir rapidement pour les situer dans l'ensemble du problème de la langue liturgique.

La concession du Rituel latin-français en 1947 n'était pas un fait absolument inédit; la Congrégation des Rites pouvait s'inspirer de précédents. En effet, plusieurs diocèses de langue allemande avaient déjà reçu des rituels bilingues sous le pontificat de Pie XI, notamment Linz (1929) qui a servi pratiquement de modèle à l'indult destiné à la France. Mais il y a le cas beaucoup plus ancien du rituel catalan publié à Barcelone en 1569 (Bibl. Nat. B 2739[1]).

De toute façon, la grande nouveauté disciplinaire a consisté dans le fait que, au lieu d'être limités à quelques diocèses isolés, les Rituels bilingues actuels sont destinés à de grands ensembles d'églises; ils débordent et beaucoup les frontières d'un pays, puisque leur usage est étendu successivement aux besoins des fidèles d'une même langue, à quelque pays qu'ils appartiennent. Ainsi le Rituel latin-français est concédé aux francophones de Belgique, Canada, Suisse, Piémont, etc.

1. Cette référence m'a été donnée par M. l'abbé Philippeau. Je laisse de côté le cas des rituels croate, serbe et tchèque, qui ressortissent à une tradition différente, aux confins de l'Occident et de l'Orient.

Le principe de tous ces rituels bilingues consiste en ce que le latin demeurant la langue de base, l'idiome maternel devient langue auxiliaire : pour les rites *intra missam*, seul le latin est admis dans la bouche du célébrant (d'où la solution fort peu satisfaisante du point de vue liturgique suggérée pour la bénédiction nuptiale : la traduction peut être lue par un lecteur doublant la prière même du célébrant!); pour les autres rites, certaines formules sont maintenues en latin, comme les exorcismes, les onctions; quant aux prières que le prêtre peut dire en langue moderne, elles sont imprimées sur deux colonnes, le latin étant toujours en regard de la traduction. On peut dire qu'il y a, en gros, deux systèmes de répartition des formules en langue moderne : celui qui est représenté par le Rituel français de 1947 (légèrement élargi par l'indult du 30 octobre 1953) — et la *Collectio rituum* des diocèses allemands, accordée en 1950, où l'usage de la langue vulgaire est beaucoup plus large. En outre, ce dernier recueil introduit des monitions *ne varietur* dans le texte même du rituel. La plupart des rituels concédés depuis 1947 reproduisent la disposition française : tel le rituel en hindoustani de 1950 : cependant certains d'entre eux se rapprocheraient à bien des égards du rituel allemand, comme la *Collectio rituum* des États-Unis.

Autre distinction à relever dans la législation actuelle des rituels : ceux qui présentent comme langue auxiliaire une des grandes langues européennes doivent faire l'objet non seulement d'une concession de principe, mais d'une approbation de la traduction elle-même, au point que les modifications ultérieures apportées à la traduction soient sanctionnées par un nouvel indult. (C'est le cas du Rituel français, indult du 7 juin 1955.) Au contraire, dans les territoires dépendant de la Propagande, des comités créés conformément à une décision prise par le Saint-Père en 1949 ont pouvoir pour approuver *ad decennium* des traductions dans les diverses langues de ces pays sans recourir à Rome : mesure dont la sagesse est évidente, car d'une part la situation linguistique y est souvent si enchevêtrée qu'on ne peut la juger que sur place, d'autre part l'instabilité des structures culturelles et politiques recommande que le Siège Apostolique n'intervienne pas par lui-même.

Lorsque plusieurs langues de culture coexistent dans un même diocèse ou groupe de diocèses, les évêques sollicitent l'approbation d'un rituel multilingue. Le premier exemple de ce genre semble avoir été le *Manuale parvum* latin-français-allemand des diocèses de Strasbourg et Metz (autorisation du 12 décembre 1947, mais publié seulement en 1951).

Dans les rituels du type français, l'indult de concession contient une clause intéressante à relever, concernant les funérailles : les prières et absoutes étant maintenues en latin, « rien n'empêche que l'on y ajoute d'autres prières en langue vulgaire *pro opportunitate temporis et loci*, prières qui devront être déterminées par les Ordinaires et récitées par le célébrant lui-même ».

Il semblerait que, prévues par l'indult qui en laisse la détermination à l'Ordinaire, mais qui lui en donne l'exclusivité, destinées à être prononcées par le célébrant, ces prières soient vraiment liturgiques, le Siège Apostolique redonnant sur ce point par un acte exprès aux évêques le pouvoir qu'ils ont de façon radicale (quoique actuellement lié, canon 1257) de donner valeur liturgique à la prière.

Le domaine de la langue vulgaire dans le rituel est donc normalement borné aux rites qui s'accomplissent souvent dans un cadre limité, ou en présence d'un groupe restreint, alors que le latin demeure seul en vigueur pour les rites qui réunissent l'assemblée entière. En fait, d'ailleurs, les demandes d'indults ont porté sur un domaine réduit, envisageant seulement les actes liturgiques les plus urgents.

### b) *Les lectures bilingues à la messe.*

Dans la plupart des diocèses français, l'usage existait de temps immémorial de faire proclamer la traduction au moins de l'Évangile, et cette proclamation était assurée par le célébrant lui-même dans les innombrables églises où celui-ci était le seul prêtre présent. Cet usage n'était pas limité à la France, puisqu'il était expressément mentionné dans trois documents du Saint-Siège[2]. Cependant, un cer-

2. L'encyclique *Divino Afflante*, n° 44 : « Qu'ils [les évêques] recommandent instamment par la parole et par l'usage, là où les lois liturgiques le permettent, les traductions de l'Écriture sainte approu-

tain nombre de controverses s'élevèrent, surtout lorsque l'on a voulu assurer aux messes solennelles et pontificales le bienfait de ces traductions : les critiques venaient peut-être des mêmes milieux qui prétendaient jadis écarter les fidèles de la communion à la grand-messe et aux offices pontificaux; de toute façon, le débat devint si vif[3] que divers évêques soumirent successivement la chose au Saint-Office : ils obtinrent chaque fois le même décret qu'avait reçu dès le 20 juillet 1948 Mgr Harscouët, évêque de Chartres, autorisant respectivement le sous-diacre et le diacre de la messe solennelle à faire, après le chant latin de l'épître et de l'évangile, la lecture en français des mêmes péricopes *dummodo sive epistola sive evangelium lingua Gallica tantum legantur, sine cantu.* En date du 17 octobre 1956, Mgr Martin, archevêque de Rouen et président de la Commission épiscopale de pastorale et liturgie, recevait de la même suprême Congrégation la réponse suivante à la supplique qu'il formulait au nom de tous les évêques de France à l'occasion de la publication du *Directoire pour la pastorale de la messe* :

> Peculiaribus rationibus pastoralibus praemissis... Excellentia Tua petebat ut in omnibus dioecesibus Galliae, ministri sacri intra missam solemnem, celebrans vero ipse intra missam popularem, sive cantatam sive lectam, Epistolam et Evangelium latine primum, deinde lingua vernacula proclamare valeant. — Petitioni benigne annuens, haec suprema Congregatio respondendum decrevit : Affirmative.

Nous retrouvons ici l'application moderne d'une méthode pratiquée depuis le 7e siècle à Rome même, et dont la messe papale nous donne jusqu'aujourd'hui le témoignage : les lectures y étaient doublées, c'est-à-dire répétées en grec après avoir été faites en latin, pour tenir compte de la présence de nombreux hellénophones dans l'assemblée. La lecture dans les deux langues sera donc assurée par le même ministre, et même par le célébrant si celui-ci célèbre sans

vées par l'autorité ecclésiastique... », Commission biblique, réponse du 22 août 1943; *A.A.S.*, 1943, p. 271; cette réponse fait état d'un document dans le même sens émané de la même Commission biblique en 1934.

3. *La Maison-Dieu* y a fait écho à plusieurs reprises : n° 27, pp. 140-145; n° 29, pp. 112-115; n° 30, p. 161.

diacre ni sous-diacre ou si la messe est lue; mais le texte latin doit *précéder* le texte français. En revanche, le Saint-Office n'a pas cru devoir aller plus loin et a dit : *responsionem adfirmativam dari non posse* à la seconde demande de l'archevêque de Rouen qui envisageait des cas où la suppression de la lecture latine au profit de la seule lecture française serait très opportune. Quand nous disons « lecture en français », il faut comprendre que le principe de la double lecture n'exclut pas d'autres langues modernes : la chose a été précisée au cardinal Feltin à raison du caractère cosmopolite du diocèse de Paris : *sive lingua Gallica pro fidelibus nationis Gallicae, sive aliis linguis pro fidelibus aliarum missionum quae Parisiis versantur*[4].

Certains diocèses, hors de France, ont demandé et obtenu des concessions semblables, par exemple Namur[5].

c) *Cas particuliers.*

Je ne mentionnerai ici que pour mémoire deux cas particuliers, épisodiques et limités certes, mais intéressants pour l'histoire de la discipline des langues liturgiques. En 1949, a été concédée en principe, à la Chine, la faculté de traduire en chinois mandarin le propre de la messe et même l'Ordinaire à l'exception du Canon[6]. Il y a lieu de craindre que, vu les circonstances en Chine, cette concession n'ait pas plus d'effet que celle de 1615 dont nous parlerons dans notre seconde partie en recensant le livre de Stanislas Chen. En 1955, S. Exc. Mgr Fulton Sheen, évêque auxiliaire de New York, a été autorisé à célébrer en langue anglaise une messe ukrainienne. Il s'agit là d'un acte occasionnel, et d'ailleurs dans le cadre de la discipline propre au rite byzantin telle que Pie XI l'avait réaffirmée en 1929 à propos de la traduction en esthonien[7].

4. Indult du Saint-Office, 1er février 1955.

5. *Bulletin mensuel du diocèse de Namur*, décembre 1956, p. 210. Là encore, je ne fais pas état du cas de la Tchécoslovaquie et de la Yougoslavie, qui ressortit à une discipline particulière et plus ancienne.

6. S. Paventi, *La Chiesa missionaria*, Roma, 1949, p. 388.

7. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, Paris, Le Cerf, 1955, pp. 80-85.

Je n'analyserai pas ici les indults accordés à des pays dépendant de la Propagande : les problèmes spéciaux auxquels doivent faire face les missionnaires justifiant l'existence d'un droit particulier, qui ne peut être tiré à conséquence pour l'établissement d'une législation générale. D'ailleurs ces indults représentent encore une matière mouvante, variable selon les circonscriptions (et avant tout selon l'état de civilisation et de christianisation), provisoire même en un sens. Il nous semble pourtant que l'avenir de l'Église et peut-être du monde se joue dans ces pays jeunes; que le monde entier doit être embrassé par le chrétien d'un seul regard, et de ce point de vue, les encycliques *Musicae sacrae* et *Fidei donum* fournissent des orientations décisives.

2) *Déclarations du Saint-Siège sur les langues liturgiques.*

Trois actes du magistère ordinaire du pape ont abordé le problème des langues liturgiques au cours de ces dix années.

Le premier en date est l'encyclique *Mediator Dei*, du 20 novembre 1947, qui s'exprime en ces termes :

> L'emploi de la langue latine, en usage dans une grande partie de l'Église, est un signe d'unité manifeste et éclatant, une protection efficace contre toute corruption de la doctrine originale. Dans bien des rites, cependant, se servir du langage vulgaire peut être très profitable au peuple; mais c'est au seul Siège Apostolique qu'il appartient de le concéder; et sans son avis et son approbation, il est absolument interdit de rien faire en ce genre, car, comme nous l'avons dit, la réglementation de la sainte liturgie dépend entièrement de son appréciation et de sa volonté [8].

Deux affirmations, distinctes et complémentaires, sont ainsi proposées : d'une part l'importance et l'intérêt pratique que l'Église attache au latin; d'autre part la légitimité et convenance de la langue vulgaire dans certains rites à une place limitée, et de toute façon liée à une concession expresse et libre du Siège Apostolique. Cette double affir-

8. Édition Roguet, n° 56; éd. Bugnini (*Documenta...*), n° 59; *A.A.S.*, 1947, p. 545.

mation renvoyait dos à dos les théoriciens qui, dans leurs disputes, n'admettaient qu'une solution rigide, les uns opposés à toute concession à la langue vulgaire si minime soit-elle, les autres n'envisageant qu'un changement radical de langue. Je crains que les uns et les autres n'aient gardé de *Mediator Dei* que la seule des deux affirmations qui leur convenait, comme il arrive souvent à la pauvre fragilité humaine..., mais n'anticipons pas sur les polémiques dont il sera question dans notre troisième partie. Ce qui est à remarquer ici, c'est que l'encyclique est datée du 20 novembre et que l'indult approuvant définitivement le Rituel latin-français est du 28 : le pape ne se contentait donc pas de poser des principes, l'application en était faite en même temps à un cas concret.

On mesurera par là tout le chemin parcouru depuis le Concile de Trente, qui n'envisageait aucune dérogation à la langue latine pour les régions où elle est en usage, et qui ne proposait, comme palliatif, que des catéchèses ou monitions au cours de l'administration des sacrements. A plus forte raison sommes-nous loin de la mentalité créée par certains mouvements de Contre-Réforme depuis la fin du 17e siècle, et même de la jurisprudence du 19e siècle en la matière. Progrès ou régression ? A cette question Pie XII a répondu dans le dernier des documents que nous devons commenter, le discours aux Congressistes d'Assise du 22 septembre 1956 :

> *La liturgie et le temps présent...* De la part de l'Église, la liturgie actuelle comporte un souci de progrès, mais aussi de conservation et de défense. Elle retourne au passé, sans le copier servilement, et crée du nouveau dans les cérémonies elles-mêmes, dans l'usage de la langue vulgaire, dans le chant populaire et la construction des églises.

Les concessions que fait le Saint-Siège pour l'usage de la langue vulgaire sont donc une manifestation de l'éternelle jeunesse de l'Église qui fait face aux problèmes nouveaux dans la continuité de sa Tradition, loin d'être figée dans le passé. Mais comme dans *Mediator Dei*, ces concessions sont présentées avec leur contre-partie indispensable, dont le rappel est grave et presque solennel :

> Il serait néanmoins superflu de rappeler encore une fois que

l'Église a de graves motifs de maintenir fermement dans le rite latin l'obligation inconditionnée pour le prêtre célébrant d'employer la langue latine... [9].

On admirera la qualité juridique de cette phrase, où tous les mots semblent avoir été pesés. Il est vrai qu'un discours du pape n'est pas un acte de gouvernement, et qu'il ne revêt pas l'importance d'une encyclique; c'est un enseignement destiné aux seules personnes présentes et non à l'Église universelle. Cependant, tout en tenant compte de ces réserves, il nous paraît que la pensée de Pie XII y manifeste, par rapport à *Mediator Dei*, une explicitation. L'affirmation de l'importance du latin est aussi nette certes, et doit être entendue de tous aussi religieusement; mais elle n'est plus assortie de motivations : celles-ci n'étant pas d'ordre dogmatique dépendent d'un jugement prudentiel de l'autorité; il est donc plus conforme à la nature des choses d'exiger une soumission d'obéissance, non une conviction intellectuelle, qui serait d'ordre inférieur. C'est pourquoi le pape dit simplement : « L'Église a de graves motifs de maintenir fermement l'obligation inconditionnée... » A la place qu'il occupe, le successeur de Pierre a de l'ensemble de l'Église une vue unique, qui lui fait saisir de façon privilégiée la complexité concrète et actuelle de problèmes que nous ne pouvons sentir, perdus que nous sommes dans l'abstraction, ou confinés dans nos horizons bornés. Inutile de donner des raisons, que la nécessité d'ailleurs peut faire taire; surtout faut-il écarter des motifs discutables, comme on en répète depuis... le 10e siècle; la langue liturgique est affaire de discipline concrète, non de doctrine (sauf aux époques où certains avaient brouillé les perspectives, comme le firent les Réformateurs).

Par ailleurs, Pie XII limite cette obligation inconditionnée de la langue latine au prêtre célébrant. Ce terme vise directement la messe seule, puisque par ailleurs des concessions ont été faites pour l'administration des sacrements. Mais

9. *La Maison-Dieu*, 47-48, p. 344. Les points de suspension signalent que j'omets la fin de la phrase, qui n'intéresse pas ici directement mon sujet : « Quand le chant grégorien accompagne le saint Sacrifice, que cela se fasse dans la langue de l'Église. » Sur ce point, en France, nous avons pris parti fermement depuis 1947 : *Le jour du Seigneur*, éd. Robert Laffont, pp. 268-269.

dans la messe, seul est lié à cette règle inflexible le célébrant (l'homélie étant exceptée, bien entendu, ainsi que la rénovation des promesses baptismales); mais certains commentateurs se sont effrayés d'une telle exégèse et ont prétendu que... par célébrant il fallait entendre aussi les ministres et la schola! C'est commettre une grossière erreur théologique, canonique et historique, sur laquelle nous devrons revenir un jour; et ce n'est pas assez tenir compte de l'encyclique *Musicae sacrae disciplina* du 25 novembre 1955.

*Musicae sacrae* n'envisage certes la question de la langue liturgique que sous l'angle des chants. De ce point de vue, la discipline avait été fixée par le « Motu proprio » *Tra le sollecitudini*, après une quarantaine d'années de décrets de la Congrégation des Rites; elle se résumait de la façon suivante : 1) large possibilité des chants en langue vulgaire à la messe lue; 2) stricte prohibition de ces chants à la messe chantée. Des controverses passionnées s'étaient élevées entre rubricistes sur le fait de savoir si, par rapport à cette législation, des coutumes *contra legem* pouvaient prescrire, et si même elles étaient douées de la *rationabilitas* sans laquelle aucune coutume n'est valable dans l'Église. Par rapport à cette discipline, *Musicae sacrae* innove de trois façons.

D'une part, elle tranche les controverses que nous venons de rappeler, en affirmant que le canon 5 s'applique bien dans ce cas, et donc que des coutumes *contra legem* sur ce point sont raisonnables et peuvent prescrire, au jugement des Ordinaires, selon les règles du droit général, si elles sont centenaires ou immémoriales, à deux conditions toutefois : 1) « après que les paroles sacrées de la liturgie ont été chantées en latin »; 2) « en maintenant la loi qui prescrit qu'on ne doit pas chanter une traduction littérale en langue vulgaire des paroles liturgiques »[10]; car ces coutumes, là où elles existent, ne sauraient devenir prétexte à un changement subreptice de la langue liturgique.

Deuxièmement, l'Encyclique signale des « exceptions » faites par le Siège Apostolique « en ce domaine », c'est-à-dire des permissions données parfois en vue de chanter en langue vulgaire certains chants proprement liturgiques — pour bien préciser aussitôt qu'elles sont très définies cas par

10. Traduction publiée dans *La Maison-Dieu*, 45, pp. 148-149.

cas et que seul ce même Siège peut les concéder par une libre décision qui ne se présume pas :

> Certes nous n'ignorons pas que le Saint-Siège lui-même, pour certains motifs graves, mais tout à fait définis, a concédé en ce domaine certaines exceptions, dont cependant nous ne voulons absolument pas qu'on les étende ou qu'on les développe ni que, sans la nécessaire permission du Saint-Siège, on les applique à d'autres régions[11].

Il s'agit notamment du *deutsches Hochamt* accordé aux diocèses allemands dont nous avons donné le dossier dans un précédent cahier de cette Revue[12]; mais certains territoires de mission ont des permissions analogues.

Surtout *Musicae sacrae* situe sur un plan pastoral le rôle du chant en latin. Ce qui d'ailleurs donne au chant grégorien un avantage particulier à notre époque :

> Si le chant grégorien résonne dans toute sa pureté et son intégrité dans les églises catholiques du monde entier, lui aussi, comme la sainte Liturgie romaine, présentera la note d'universalité, de telle sorte que les chrétiens, où qu'ils se trouvent, reconnaissent ces chants comme étant de leur famille et de leur maison natale, et éprouvent, avec une grande consolation spirituelle, jusqu'où va l'admirable unité de l'Église. C'est là une des principales raisons pour laquelle l'Église souhaite tellement que le chant grégorien soit intimement lié aux paroles latines de la sainte Liturgie[13].

Car de nos jours, on ne peut demeurer perdu dans son horizon natal : congrès, voyages d'affaires, immigration — quand ce n'est pas, hélas! la guerre et la déportation — font se coudoyer gens de toute race et de toute langue. Occasion plus providentielle que jamais de manifester le mystère de l'Église : *cor unum et anima una*. D'où la recommandation si importante pour les Églises qui reçoivent, par privilège, un usage plus ou moins grand des chants en langue vulgaire :

> Là où il est permis d'utiliser ces concessions, les Ordinaires des lieux et les autres pasteurs doivent veiller avec zèle à ce

11. *Ibid.*, p. 148.
12. *La Maison-Dieu*, 44, pp. 161-163.
13. *La Maison-Dieu*, 45, pp. 147-148.

que les chrétiens, dès l'enfance, apprennent les mélodies grégoriennes, au moins les plus faciles et les plus courantes, et sachent les exécuter jusque dans les fonctions liturgiques, afin qu'en cela aussi l'unité et l'universalité de l'Église resplendisse toujours davantage[14].

Ainsi, avec un sens très délicat des situations concrètes et pastorales, l'Église nous présente aujourd'hui, dans sa pratique et dans son enseignement, des principes très nuancés concernant la langue liturgique dans le rite latin. On sent la vie palpiter sous cette discipline — la vie de l'Esprit-Saint. Une même impression se dégage des travaux récents qui ont étudié les réalisations du passé.

## II. — Travaux historiques

### a) *Études d'ensemble.*

Quelques articles ont tenté, ces derniers temps, de reprendre sous forme de synthèse l'entière esquisse historique de la discipline et des controverses concernant les langues. Deux d'entre eux nous semblent particulièrement suggestifs, par la probité de leur information et la sagesse des réflexions qu'ils dégagent : celui de Dom Oliver Rousseau, paru en 1956 dans *Irénikon*[15], et celui de Mgr Michaud, dont la publication n'est pas encore achevée[16]. L'un et l'autre doivent en bonne partie leur matériel au livre fondamental de Cyrille Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, publié en 1955, dans nos collections[17], ouvrage qui a fait l'objet de comptes rendus de la part de spécialistes[18] et dans *La Maison-Dieu* même[19]. C'est à la suite de mon article de 1947 que l'auteur reprit le dossier commencé par lui en 1928 à l'occasion d'un *votum* à la Commission pontificale pour la

14. *Ibid.*, p. 148.
15. Olivier Rousseau, *Les langues liturgiques de l'Orient et de l'Occident*, dans *Irénikon*, 29, 1956, pp. 47-60.
16. Maurice Michaud, *Langue d'Église et droit liturgique*, dans *Année canonique*, 3, 1954-1955 (paru en 1956), pp. 99-128 (à suivre).
17. Paris, éditions du Cerf, 1955, in-12 (*Lex orandi*, 18).
18. Par exemple, A. Raes, dans *Orientalia christiana periodica*, 21, 1955, pp. 521-522.
19. I. Dalmais, dans *La Maison-Dieu*, 46, 1955, pp. 170-172.

Russie, et développé ensuite au gré de ses trouvailles à la bibliothèque Vaticane ou ailleurs : oriental d'adoption et membre des diverses commissions de la Congrégation orientale, il garde de son passé occidental — qu'il a oublié — la formation aux méthodes de l'érudition. Cependant, des deux parties que comporte son livre : Orient et Occident, celle-ci étudie surtout les cas où le rite romain a bénéficié du contact avec l'Orient et les rites orientaux; d'autre part, je me demande si M. Korolevskij a assez nettement marqué la différence d'attitude de l'Église byzantine et de l'Église chaldéenne dans leurs principes missionnaires : nous y reviendrons aussitôt. De toute façon, nous avons là la somme la plus large et la plus exacte des connaissances actuelles sur l'histoire de la discipline des langues dans l'Église.

b) *Travaux concernant les langues de rites orientaux.*

1. La pratique des rites orientaux, tant actuelle qu'ancienne, est assez peu connue des catholiques de rite latin. Il est vrai que cette pratique est très différente selon les rites, soit d'après les principes même de la législation des Églises, soit par le fait des circonstances historiques; par ailleurs, les connaissances de linguistique générale nécessaires pour apprécier ces faits sont assez inaccessibles à des gens dont la culture philologique n'est pas allée au-delà de la grammaire comparée du grec et du latin. C'est pourquoi la meilleure initiation consistera à lire le chapitre intitulé *De linguis liturgicis* dans l'*Introductio in liturgiam orientalem* du P. Alphonse Raes[20] : on y relèvera les différences entre l'usage des dissidents et celui des uniates pour un même rite, l'évolution historique de leur discipline; enfin les cas où la langue utilisée est l'actuelle langue vivante des pays énumérés avec précision. Il est dommage, pour le lecteur français, que le P. Hermann Schmidt ait écrit en néerlandais son article *De liturgische taal in de Oosterse ritus*, publié dans *Sacris erudiri* en 1948[21], car il ajoute des compléments intéressants à l'étude du P. Raes qu'il prend

20. Romae, P. Instit. orient., 1947, pp. 207-227.
21. *Sacris erudiri*, 1, 1948, pp. 323-349.

pour base; il conclut que l'unité de rite n'est nullement liée chez les Orientaux à l'unité de langue liturgique; tout au contraire, cette diversité leur paraît, de leur point de vue, rehausser l'unité et témoigner de la richesse de l'Église; lorsque les Orientaux se servent d'une langue qui n'est pas vivante, ce fait s'explique par les vicissitudes qu'ils ont subies et leur attachement à un passé glorieux, jamais par des principes théologiques; les traductions d'une langue à l'autre ont été la manifestation spontanée du besoin de comprendre et de faire comprendre les textes.

2. Mais ce besoin ne s'est pas fait sentir partout de la même façon. C'est ainsi que l'article donné par Jean Dauvillier dans les *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera* sous le titre *Les provinces chaldéennes « de l'extérieur » au moyen âge*[22] nous découvre l'extraordinaire épopée missionnaire des Syriens Orientaux qui ont porté l'Évangile aux Indes, en Chine, au Thibet, dans les empires Turcs, chez les Arabes et jusqu'en Indonésie : « Si ce mouvement de conversion s'était poursuivi et approfondi, l'histoire du monde aurait été changée » (p. 262). Par parenthèse, cet essor chrétien en Orient et Extrême-Orient, dès l'antiquité, demeure encore trop ignoré de nos contemporains, alors qu'il était connu des gens du moyen âge. Or une des caractéristiques de cette évangélisation — et peut-être un des éléments de sa caducité — est que les évêques de tous ces pays lointains et immenses ont été toujours des moines chaldéens ordonnés et envoyés par le catholicos de Séleucie-Ctésiphon; lorsque les communications devenaient impossibles avec un pays, celui-ci risquait de voir s'éteindre la succession apostolique de l'ordre. On comprend dès lors que les Nestoriens n'aient propagé la liturgie qu'en syriaque, d'où le scandale des voyageurs du 13e siècle en constatant que les prêtres usent d'une langue qu'ils ne comprennent pas (p. 271). Mais une place est faite cependant aux langues nationales : le lectionnaire est traduit en pehlvi, turc, sogdien[23]; on chante des hymnes en diverses langues[24];

22. Toulouse, 1948, pp. 260-316.

23. Noter qu'il y a eu aussi des Sogdiens melkites qui, eux, traduisaient toute la liturgie selon l'usage byzantin : *ibid.*, p. 285.

24. Mais pas en mongol, comme l'ont affirmé sur la foi de A. Baumstark, le cardinal Tisserant, J. Dauvillier et C. Korolevskij :

des témoignages existent que l'on a utilisé dans la liturgie le hunnique, le turc ouigour, le chinois. On se trouve donc devant une liturgie multilingue, telle d'ailleurs qu'elle se célèbre aujourd'hui dans le monde arabophone pour les rites copte, syrien occidental et maronite.

3. On connaît depuis longtemps le cas de Jérusalem, où dès le temps du pèlerinage d'Éthérie la liturgie était célébrée de telle façon que les fidèles de langue syriaque, voire latine, participassent à une assemblée dont le président parlait grec. A cette époque, on n'aurait pas accepté l'idée de fractioner la communauté en réunions diverses selon les appartenances linguistiques. Même souci d'unité, malgré la coexistence de groupes parlant des langues différentes, dans la Rome du 7e siècle et dans les Balkans. Au 7e siècle, diversés circonstances politiques et religieuses firent que les Byzantins hellénophones étaient nombreux dans la Rome latine : la liturgie y devint en partie bilingue, au moins pour les lectures et pour certains chants[25]. Dans les Balkans, le bilinguisme se manifestait dans les lectures jusqu'à Constantinople[26]; surtout il y a eu des traductions de la liturgie romaine en grec et en slavon.

4. Cette liturgie romaine en slavon est bien l'œuvre des saints Cyrille et Méthode. Le P. Sakač, de l'Institut pontifical oriental, a fait dans *Unitas* en 1949 le point de nos connaissances sur ce sujet[27], réfutant la thèse que soutenait encore naguère le professeur Šegvić[28] : l'œuvre géniale des apôtres de la Moravie a consisté à traduire en staroslave et à transcrire en caractères glagolitiques la liturgie romaine,

vérification faite par J. Dauvillier qui a bien voulu m'en faire part, il s'agit d'hymnes en syriaque mal transcrit.

25. Pour les lectures, la chose a été relevée de longue date; de même pour la *redditio symboli* des scrutins baptismaux; pour les chants, voir : Louis Brou, *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines*, dans *Sacris erudiri*, 1, 1948, pp. 165-180, qu'il faut d'ailleurs compléter par les descriptions récentes d'antiphonaires vieux-romains.

26. L'article de A. Petrani, *De bilinguibus lectionibus liturgicis*, dans *Collectanea theologica* (Lwow), 18, 1937, pp. 1-37, n'entre pas, par sa date, dans notre revue, mais il faut le nommer car il semble avoir été peu signalé dans les bibliographies.

27. Stefano Sakač, *Les saints Cyrille et Méthode et l'origine du rite romano-slave*, dans *Unitas*, 2, 1949, pp. 45-52.

28. Cherubino Segvić, *Le origini del rito slavo-latino in Dalmazia e Croazia*, dans *Ephemerides liturgicae*, 54, 1940, pp. 38-65.

tenant compte du fait que la Moravie était un pays où les influences latinisantes étaient fortes; or leur initiative s'appuyait sur des précédents, puisqu'il existait déjà une traduction grecque de la liturgie romaine, adaptée au cadre de la prière du rite byzantin, sous le titre de *Liturgie de saint Pierre*[29]. Lorsque Jean VIII a approuvé Méthode, il a insisté sur la nécessité de faire les lectures bilingues, à cause de la présence des Germains habitués au latin. La controverse qui a mis aux prises Cyrille et Méthode d'une part et leurs ennemis d'autre part est particulièrement intéressante puisqu'elle porte, pour la première fois, la question des langues liturgiques sur un plan doctrinal et fournira des arguments pour l'avenir aux deux partis, jusqu'aux débats du Concile de Trente inclusivement; or la vie slave de saint Cyrille qui décrit cette controverse[30], vient de recevoir des recherches récentes un crédit accru : elle a été écrite presque aussitôt après sa mort par Méthode lui-même[31].

c) *La question des langues dans l'Église ancienne.*

1. Sous le titre *La question des langues dans l'Église ancienne*, le regretté Gustave Bardy a publié en 1946 un travail d'ensemble portant sur les quatre premiers siècles[32] : il espérait lui donner une suite jusqu'au règne de Justinien, projet dont il n'a même pas laissé d'esquisse dans ses notes. Par un oubli inexplicable, *La Maison-Dieu* n'a jamais rendu compte de ce livre qui s'impose pourtant à nos perspectives

29. Pour la liturgie de saint Pierre, l'ouvrage fondamental est celui de H. W. Codrington, *The liturgy of saint Peter*, Münster, 1936 (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, 30).

30. Legenda o Konstantinovi, Kap. 16-17, éd. F. Pastrnek, *Dějiny slovanskych apoštolu Cyrilla a Methoda s rozborem a otisken hlavních pramenu*, V. Praze, 1902, pp. 204-211.

31. Paul Meyvaert et Paul Devos, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la légende italique résolues grâce à un document inédit*, dans *Analecta bollandiana*, 73, 1955, pp. 375-461; H. Grégoire, *Le mémoire des PP. Meyvaert et Devos...*, dans *Byzantion*, 24, 1954, pp. 295-301; Ivan Dujčev, *La solution de quelques énigmes cyrillo-méthodiennes*, *ibid.*, pp. 303-307. Les critiques de S. Sakač, dans *Orientalia christiana periodica*, 22, 1956, pp. 198-213, portent sur le seul point de la consécration épiscopale de Cyrille : *Novissima de legenda italica et de episcopatu S. Constantini-Cyrilli.*

32. Paris, Beauchesne, 1948, in-8° (*Études de théologie historique*),

par la qualité de son érudition et par son objet propre. A la vérité, G. Bardy ne se limite pas à l'expression liturgique, c'est d'ailleurs un de ses mérites de nous montrer que le problème des langues, plus complexe, se pose simultanément sur divers plans : celui de l'évangélisation, même antérieurement à toute célébration liturgique, et de la transmission du donné révélé aux intelligences; celui de la communication entre Églises et de l'échange mutuel des trésors doctrinaux, disciplinaires et littéraires; celui du dialogue entre le Siège Apostolique et les évêques locaux et de ceux-ci avec leurs ouailles lorsque les situations linguistiques sont confuses. Ainsi l'étude de G. Bardy nous impose une double préoccupation, celle d'une christianisation des peuples en profondeur, et celle de l'unité de l'Église.

L'apparition d'une nouvelle langue liturgique, même et surtout si c'est une langue dont on pouvait craindre qu'elle fût loin de sa maturité puisqu'elle était refoulée hors des grandes villes et presque dépourvue d'écriture, marque le début d'un nouveau bond dans l'apostolat, loin de signifier une régression culturelle : le christianisme fait des progrès parmi les indigènes de l'intérieur d'un pays (Palestine, Syrie, Égypte...). Alors que l'Église d'Égypte a survécu à l'invasion arabe, l'Église d'Afrique a disparu sans laisser la moindre cellule vivante; c'est que celle-ci ne s'est pas enracinée chez les autochtones : les Berbères sont demeurés rebelles à toute assimilation romaine; les Puniques n'ont été latinisés que superficiellement; pour l'évangélisation des Berbères, il aurait fallu un clergé connaissant leur langue; saint Augustin se plaint même de la pénurie où il est de prêtres de langue punique (pp. 66-67). L'effondrement de la Romania en Afrique entraîne celui de l'Église : « Faute d'avoir poussé des racines assez profondes dans les populations indigènes, elle achève de s'étioler et de mourir » (p. 72)[33]. En revanche, les Églises où se fait cet enracinement sont menacées d'isolement, danger aussi grave, puis-

33. Il est remarquable que toutes les hérésies et les schismes qui ont connu le succès le doivent à l'emprise exercée sur les masses populaires; il y a danger grave toutes les fois que l'orthodoxie néglige ce contact profond avec le peuple. Les Africains n'y ont pas pris garde, alors que le génie de saint Ambroise y a veillé, cf. Bardy, *op. cit.*, p. 108.

qu'il est cause de stérilité et de schisme : progressivement, on assiste en Orient à des scissions douloureuses, où les refus doctrinaux constituent surtout l'affirmation d'indépendance nationale à l'égard de l'Empire; ces scissions ont pour cause profonde le manque de contact entre évêques, le manque d'échanges littéraires et spirituels; l'unité de l'Église exige donc que les membres de la hiérarchie soient polyglottes, qu'ils se rencontrent effectivement, que les efforts de pensée, de poésie, de théologie soient aussitôt connus partout par des traductions (pp. 25-27, 38). Il y a grave péril lorsqu'une des langues utilisées par les chrétiens est inconnue ou méprisée.

2. D'autre part, G. Bardy nous a bien montré le processus par lequel se fait le passage, dans une Église de l'antiquité, d'une langue à l'autre pour la liturgie. Ce processus est presque insensible : d'abord des interprètes traduisent à l'audition les lectures et prières; plus tard on procède à la confection des lectionnaires ou même à la version de la Bible entière; enfin lorsque le clergé est autochtone, les prières du célébrant se font dans la langue locale. La création d'un répertoire poétique et musical suppose un milieu créateur, l'imprégnation par la Bible et la liturgie d'un peuple chrétien. Il est regrettable que G. Bardy n'ait pas cru devoir rechercher la vérification de ce processus à Rome même, pour analyser le passsage de la liturgie de Rome du grec au latin.

C'est en effet une chose connue que la langue primitive de l'Église de Rome était le grec, comme on peut le vérifier par les textes et l'épigraphie, et qu'à une époque plus ou moins tardive le latin a remplacé le grec. On assignait volontiers à cette espèce de révolution linguistique une date assez précise, celle même que retient encore T. Klauser dans son article des *Miscellanea Mercati* en 1946[34] : à la fin du pontificat de Damase (366-384) elle était déjà acquise, puisque ce pape a composé des formulaires latins conservés dans le sacramentaire léonien; vers 360, lorsque Marius Victorinus écrit son *Adversus Arium*, le culte se célébrait encore en grec : l'Ambrosiaster serait un témoin privilégié nous

34. T. Klauser, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, dans *Miscellanea Mercati*, t. I, Citta del Vaticano, 1946, pp. 467-482.

permettant de saisir le passage du grec au latin entre 372 et 382. En réalité, l'authenticité ambrosienne et la date du *De sacramentis* (avant 387-391) a obligé à fixer à une période beaucoup plus ancienne le début de la latinité de l'Église de Rome : G. Bardy en recherchait l'origine dans la présence d'un pape africain, Victor I^er^, à la fin du 2^e^ siècle[35]. Surtout, les analyses de Mlle C. Mohrmann sur le *Pasteur* d'Hermas et les diverses traductions latines invitent à imaginer la latinisation établie par paliers successifs, la latinisation de la liturgie constituant le dernier palier au milieu du 4^e^ siècle, car la liturgie, conservatrice, est la dernière à évoluer[36]. Il nous semble qu'il faudrait nuancer encore plus, la liturgie ayant pu être simultanément bilingue à Rome, comme elle l'était ailleurs.

3. Plus encore que la date de la latinisation de la liturgie de Rome, ce qui méritait d'être analysé, c'est la méthode qui a présidé à la version de l'Écriture Sainte en latin, et l'évolution subie par la langue latine du fait de son utilisation par les chrétiens. De ce point de vue, sont fondamentaux les articles de Dom Bernard Botte[37] et les nombreux travaux de Mlle Mohrmann, dont il suffira de signaler comme synthèse facilement accessible, la conférence publiée dans la *Theologische Revue* de 1956 sous le titre *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens*[38]. Les chrétiens ont imposé à la langue qu'ils parlaient l'expression de leur vie, dont l'originalité et le dynamisme sont ainsi perçus comme expérimentalement; la façon dont ils ont ensuite adapté le latin à la Bible montre à la fois le religieux respect qu'ils professaient à l'égard du texte sacré et l'assimilation vitale qu'ils en avaient faite, et lorsqu'ils ont voulu faire œuvre proprement littéraire, ils ont eu à choisir entre deux voies, celle des écoles traditionnelles du classicisme pur pour laquelle opte Minucius Felix, ou celle de la nouveauté chré-

35. G. Bardy, *op. cit.*, pp. 111-115.

36. C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, dans *Vigiliae christianae*, 3, 1949, pp. 67-106; 162-183.

37. B. Botte, *Versions latines antérieures à saint Jérôme*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, fasc. 25, 1952, col. 334-347.

38. *Theologische Revue*, 52, 1956, col. 1-18. Au bas des pages de cette conférence, on trouvera les références aux divers articles de Mlle Mohrmann parus dans *Aevum*, *Vigiliae christianae*, *Revue des études latines*, dans *Irénikon*, etc.

tienne, inaugurée par Tertullien. Le latin des compositions liturgiques écrites est encore un autre genre que nous pouvons suivre dans les documents dès la fin du 4e siècle. Ainsi à chaque usage correspond une langue distincte, et il en sera de même au moyen âge. C'est l'erreur de la Renaissance et plus encore de notre époque (par exemple dans les hymnes) de confondre ces langues et de substituer des formes mortes, artificielles, et non chrétiennes au latin de l'Église qui était vivant.

d) *Les langues « vulgaires » du moyen âge et la liturgie.*

Depuis les articles de Paul Frédéricq en 1903, de Franz Cumont en 1904, de Ferdinand Lot en 1931[39], et le livre de A. Gastoué[40], la situation linguistique du moyen âge au regard de la liturgie n'a pas fait l'objet, à notre connaissance, de travaux scientifiques. Quelques notations brèves, signalées par B. Fischer[41] et par Mgr Anglès[42], à la suite d'ailleurs d'A. Gastoué, nous laissent entendre que les langues parlées au moyen âge en Occident, qu'elles soient ou non romanes, n'ont même pas eu « la place de Cendrillon » dans la liturgie : elles se sont glissées comme à la dérobée dans les moments où les séquences, tropes, acclamations, avaient déjà habitué à plus de liberté; c'est ainsi qu'on

39. Paul Frédéricq, *Les conséquences de l'évangélisation par Rome et par Byzance sur le développement de la langue maternelle des peuples convertis*, dans [*Académie royale de Belgique*], *Bulletins de la classe des lettres...*, 1903, pp. 738-751; Franz Cumont, *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*, dans *Mélanges Paul Frédéricq*, Bruxelles, 1904, pp. 63-66; Ferdinand Lot, *A quelle époque a-t-on cessé de parler le latin*, dans *Bulletin du Cange*, 1931, pp. 97-159.

40. Amédée Gastoué, *Le cantique populaire en France...*, Lyon, Éditions musicales Janin, 1924, pp. 4-31.

41. Balthasar Fischer, *La grand-messe allemande* (*Deutsches Hochamt*), dans *Questions liturgiques et paroissiales*, 35, 1954, pp. 22-33. Je dois au professeur Fischer d'avoir pu consulter l'article de J. Gülden, *Deutsche liturgische Texte, Versuch eines geschichtlichen Überblickes* qui est antérieur à la période que nous recensons, mais que je ne connaissais pas lors de mon article de 1947; il a paru dans *Werkblätter*, 11, 1938-1939, pp. 183-187.

42. Igino Anglés, *Il canto del testo liturgico in volgare durante la messa solenne. Bollettino degli amici del P. Istituto di Musica sacra*, 7, 1955, n° 2, pp. 10-13. Nous reparlerons de cet article plus loin, dans notre troisième partie.

trouve des hymnes dont les strophes en langues locales alternent avec des strophes latines, à moins qu'on n'assiste à des célébrations où, simultanément, la foule chante dans sa langue tandis que le clergé chante en latin; ou alors on « farcit » les pièces, malgré les protestations périodiques de la hiérarchie. La vie sérieuse, publique, n'admettait que le latin : à l'église, on se comportait comme à la Cour, au Palais de justice, à l'école; par rapport au latin, les langues parlées n'étaient pas plus que les patois d'aujourd'hui : d'où leur nom de langues du peuple, « vulgaires ».

e) *Les Missions et le problème des langues.*

Ce n'est pas d'abord la brusque prise de conscience nationale des divers pays de l'Occident qui a soulevé le problème des langues dans la liturgie latine, mais l'essor missionnaire. Déjà, nous l'avons vu, des discussions s'étaient élevées à l'occasion de l'évangélisation de la Moravie par Cyrille et Méthode; malgré ces discussions, les papes Adrien II et Jean VIII avaient accepté l'entrée de la langue slave dans une liturgie de rite romain. Par la suite, dans des conditions qui aujourd'hui sont mieux connues, Étienne V et surtout Grégoire VII abolirent les concessions précédentes. Cependant, la liturgie romano-slave s'est maintenue, et lorsque les ordres mendiants ont inauguré le mouvement missionnaire latin en Asie Centrale et Extrême-Orient, ils ont obtenu du Saint-Siège des permissions plus ou moins larges de traduire leurs liturgies occidentales et latines, dans la langue des pays où ils exerçaient leur ministère. Le P. Nicolas Kowalsky a rassemblé sur ce sujet une série de faits s'échelonnant entre 1305 et 1827[43]; pour certains d'entre eux, d'ailleurs, on trouvera des développements dans le livre déjà mentionné de C. Korolevskij. C'est ainsi que le franciscain Jean de Montecorvino, en 1305, célébrait chez les Mongols en turc öngüt; des dominicains ont traduit leur liturgie en grec et en arménien aux 14e et 15e siècles — ce qui, soit dit en passant, est une solution

43. Nikolaus Kowalsky, *Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen*, dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, IX, 1953, pp. 241-251.

bien mauvaise, et qui sera malheureusement imitée dans l'Inde, où l'on traduira au 17e siècle les livres latins en syriaque au détriment du rite malabar. Des décisions, plus ou moins suivies d'effets, ont également accordé aux Carmes la traduction en arabe (1624), aux Théatins en géorgien (1631). Après ces dates, la Curie romaine refuse désormais de semblables facilités, n'accordant guère plus que la lecture bilingue de l'épître et de l'évangile, et encore pas toujours. De cette soudaine sévérité, la cause est à chercher dans la réaction contre les thèses protestantes très marquée en Italie à ce moment, dont Pallavicini est un témoin typique, et que le roi Louis XIV fera encore accentuer par Alexandre VII.

C'est à cette période d'évolution décisive de la discipline que se situe l'affaire de la liturgie en chinois, à laquelle Stanislas Chen Bao Shin, prêtre du vicariat apostolique de Chowtsun, a consacré une excellente thèse publiée en 1951, sous le titre : *Historia tentaminum missionariorum societatis Jesu pro liturgia sinica in saeculo XVII*[44]. En 1615, Paul V a accepté la traduction de la Bible en chinois mandarin et a admis en même temps que les prêtres indigènes célèbrent en cette même langue la liturgie romaine; les Archives de la Propagande et de l'Inquisition éclairent désormais la réalité et la valeur de cette concession. La traduction du missel demandait un temps trop long : elle ne sera faite qu'en 1670 par le P. Buglio, jésuite; mais d'ailleurs les guerres, la persécution, l'absence d'évêque en Chine, les prétentions du Portugal, empêchèrent de constituer le clergé indigène projeté. C'est ainsi que, sous le pontificat d'Alexandre VII, la Propagande, saisie à nouveau d'une requête, reprit le problème comme s'il n'avait pas été précédemment traité : mais hélas! l'esprit de Paul V et de saint Bellarmin avaient disparu de la Curie romaine : on est surpris de voir s'étaler dans certains *vota* trop d'ignorance historique et un grand manque de sens critique (pp. 56-60); une nouvelle instance fut faite sous Clément X avec un mémoire très détaillé du P. Intorcetta, une troisième sous Innocent XI par le P. Philippe Couplet, et une quatrième en 1695. La raison de ces insuccès ne vient pas

44. Romae [apud Collegium de Propaganda fide], 1951, in-8°, 189 pp.

d'ailleurs tant de Rome que de France et de Chine : de France, car les vicaires apostoliques français participaient à la mentalité qui se développait alors dans leur pays d'origine; de Chine, où éclate la controverse des rites[45] .

f) *Le problème de la langue liturgique chez les Réformateurs et au Concile de Trente.*

Alors que les missionnaires, depuis Cyrille et Méthode jusqu'au P. Couplet, maintenaient unanimement au plan des besoins pastoraux leurs efforts et leurs tentatives pour faire entrer les langues locales dans la liturgie, Luther, Zwingle et surtout Calvin en font une revendication doctrinale : la langue vulgaire est la seule valable pour des théologiens qui refusent aux sacrements une efficacité *ex opere operato*, excluent le sacerdoce ministériel, et ne voient dans le culte que l'enseignement de la foi. C'est l'un des grands mérites du P. Schmidt d'avoir approfondi l'analyse de la pensée des Réformateurs sur ce sujet, dans la première partie du livre qu'il a publié en 1950 sous le titre *Liturgie et langue vulgaire*[46] : l'auteur souligne qu'ils n'ont d'ailleurs pas eu une attitude aussi rigide, car les théologies sacramentelles qui la fondent sont très diverses, et d'autre part, Luther a voulu ménager les transitions, craignant de n'être pas suivi par le peuple attaché à la prière traditionnelle, et aussi désireux, comme humaniste, de maintenir l'étude du latin chez les fils de la bonne société. Le Concile de Trente a dû faire face à cette déviation théologique; pour comprendre et interpréter exactement ses décisions en la matière, il faut les remettre dans leur contexte historique : la situation linguistique et culturelle du 16e siècle, d'une part; la situation doctrinale créée par les Protestants, d'autre part; enfin les débats au cours desquels ont été fixés les décrets du Concile.

45. Il faut mentionner ici à propos de la langue dans les pays de mission l'article de J. T. Ellis, *Archbishop Carrol and the liturgy in vernacular*, dans *Worship*, 26, 1951-1952, pp. 545-552 : Carrol fut le premier évêque de Baltimore (1784); il se préoccupait notamment d'un rituel dans la langue populaire.

46. Hermann Schmidt, *Liturgie en langue vulgaire, le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente...*, Rome, 1950, in-8° (*Analecta Gregoriana*, vol. 53).

C'est la seconde partie du livre du P. Schmidt, qui a profité ici des publications de la Görresgesellschaft rendant accessibles les archives des diverses sessions, et les diaires des participants : il s'arrête successivement à la session IV, où l'on a discuté de la Bible en langue vulgaire, aux débats de 1551-1552, puis à la session XXII sur la messe et enfin aux canons sur les sacrements (session VII, canon 13; session XXIV, canon 7). Il y aurait peut-être à discuter, ici ou là, telle interprétation, par exemple le sens de *Patres* (pp. 146-148) et la glose « prédication » (p. 150) à propos de la session XXII, 8 : les évêques français du 17e siècle, qui avaient le souci pastoral, ont compris autrement et il n'apparaît pas, d'après les documents, qu'ils aient été dans l'erreur. D'autre part, il est fort regrettable que le P. Cavallera n'ait pas achevé sa magistrale étude sur le Concile de Trente : la grande familiarité avec les personnages et les documents que lui avaient donnée vingt-cinq ans de travail lui auraient permis de préciser davantage les contours et les conclusions de la controverse : déjà il avait analysé le problème de la traduction et de la lecture de la Bible en langue vulgaire agité à la IVe session[47]. Quoi qu'il en soit, il ressort nettement que le Concile a dû veiller avec un soin toujours attentif à ce que la condamnation doctrinale de l'hérésie protestante n'aboutît pas à exclure pour des raisons dogmatiques l'emploi des langues vulgaires en liturgie[48]; au reste, les théologiens et les Pères étaient trop divisés pour qu'on pût envisager alors la moindre évolution pratique[49]. Du moins ont-ils ouvert la voie aux développements disciplinaires que nous avons décrits dès la première partie de cet article[50].

g) *Contre-réforme et antijansénisme (17e-18e siècles).*

Cependant, comme nous l'avons déjà noté à deux reprises, au 17e siècle un raidissement s'est produit, causé par

47. Ferdinand Cavallera, *La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente* (IVe session), dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1947, pp. 37-56.
48. H. Schmidt, *op. cit.*, pp. 151, etc.
49. Cf. Cavallera, *op. cit.*, p. 45.
50. Selon la juste remarque de E. R[anieri] dans *Ephemerides liturgicae*, 65, 1951, p. 274.

maison-dieu 1958 54



le nouvel esprit de la Contre-réforme. Ce raidissement se marque en Italie dès la polémique catholique contre Paolo Sarpi, mais il demeurait encore le fait des controversistes. Un pas plus décisif est accompli en 1661, lorsque Alexandre VII a condamné la traduction française du missel à l'usage des fidèles publiée par Joseph de Voisin : c'est de France qu'est venue l'impulsion, et plus précisément de la politique royale. Une étude d'ensemble des documents concernant cette affaire serait extrêmement intéressante, et d'ailleurs facile : elle expliquerait comment la Curie romaine a, pour deux siècles, adopté une attitude si restrictive, encouragé d'ailleurs dans cette voie par le spectacle navrant des tendances aberrantes (synode de Pistoie, etc.) et par l'ultramontanisme français du 19e siècle. Pour l'Italie, d'intéressants détails sont donnés dans l'article de Mgr E. Cattaneo, *Lingua latina e liturgia*, auquel je me réjouis d'avoir donné occasion [51].

## III. — Polémiques sur le latin et la langue vulgaire

Le débat sur la langue liturgique, assoupi depuis 1860 environ, s'est rouvert avec l'apparition du mouvement liturgique, c'est-à-dire lorsque, à l'appel de saint Pie X, on s'est préoccupé de la participation du peuple aux saints Mystères. C'est ainsi que, entre deux guerres, on a commencé de voir, dans telle revue belge, des échanges d'opinion pour ou contre le latin. Mais les événements de 1939-1945, les changements de structure du monde d'après guerre ont donné à la polémique une ampleur et des caractères qui ne permettent aucune comparaison avec les controverses des siècles passés. Aux États-Unis existe depuis 1946 une *Vernacular society*, avec une publication trimestrielle, *Amen* : elle se propose, dit-elle, d'étudier, dans le cadre de l'enseignement et de la discipline de l'Église, les possibilités d'un usage plus large de l'anglais dans la liturgie. En Europe, diverses enquêtes ont été suscitées par des jour-

51. C'est en effet une série de remarques concernant mon article de *La Maison-Dieu*, 11, publiée dans *Ambrosius*, 25, pp. 76-82.

naux, donnant lieu à un abondant courrier exprimant avec passion les sentiments des correspondants, les uns favorables, les autres hostiles à la langue vulgaire : nous avons rendu compte nous-même [52] de l'enquête provoquée par *Témoignage chrétien* en 1946, dossier que, par la suite, le P. H. Chéry a publié et commenté plus complètement [53]; la Revue nouvelle de Belgique n'a pas trouvé moins de fièvre chez certains de ses lecteurs qui, en 1956, invités à donner leur avis sur les causes de désertion de la messe, ont incriminé le latin [54]. Ces attaques ne laissent pas indifférent le camp adverse qui s'empresse d'y répondre, avec plus ou moins de courtoisie. Entre-temps, d'ailleurs, d'autres occasions viennent étendre la dispute sur de plus vastes domaines : les incidents du Congrès de musique sacrée de Vienne en 1954, les applaudissements du Congrès International de pastorale liturgique d'Assise en 1956. Apaisée, semble-t-il, en 1952, après la publication de quelques bons articles, sereins et très nuancés, la controverse a donc repris de plus belle en 1955 et ne semble pas près de son terme [55].

Il n'est ni possible — ni utile — de décrire par le détail, soit les péripéties de ces polémiques, soit les arguments utilisés de part et d'autre, et l'esprit avec lequel on dispute. Remarquons tout d'abord le caractère affectif, passionnel, de cette littérature : affirmations massives, vaticinations, pro-

52. *Les leçons d'une enquête*, dans *La Maison-Dieu*, 11, 1947, pp. 84-130.

53. H.-Ch. Chéry, *Le français, langue liturgique?* Paris, Éditions du Cerf, 1951, « Rencontres », 35.

54. *A la recherche de la messe vivante*, dans *Revue nouvelle*, 24, 1956, pp. 497-538.

55. Il est inutile de dresser une liste, même approximative, de tout ce qui a été écrit pour ou contre la langue vulgaire dans la période 1946-1957 qui fait l'objet de notre article. On trouvera une bibliographie assez complète dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, 29, 1950, pp. 24-26 (période 1948-1950); 31, 1952, pp.187-189; 32, 1953, pp. 98-99; *Ephemerides liturgicae*, 70, 1956, p. 471; 71, 1957, pp. 472-473. Ajouter à ces listes : I. Anglés, *Il canto del testo liturgico in volgare durante la messa solenne. Bollettino degli Amici del pontificio Istituto di musica sacra*, 7, 1955, n° 2, pp. 1-18; J. Hofinger, *Vœux et perspectives d'avenir*, dans *Église vivante*, 9, 1957, pp. 38-52; L. Brou, *Liturgie et langage vulgaire*, dans *Ephemerides liturgicae*, 71, 1957, pp. 313-315. Noter enfin que la brochure de F. Romita, *Quaestiones hodiernae...*, signalée *ibid.*, p. 473, est un tiré à part des deux articles publiés sous la signature de cet auteur dans *Monitor ecclesiasticus*, 82, 1957, pp. 21-50, 123-145. A dessein, j'éviterai de donner désormais les références de mes citations.

cès de tendances de l'adversaire, étiquettes d'allure politique, il manque trop souvent le minimum de sérénité requise pour persuader le lecteur.

Peut-être serait-il donc préférable que l'on cessât une bonne fois d'écrire des plaidoyers ou des réquisitoires : ils risquent d'être inutiles, voire nuisibles, chacun à la cause qu'ils défendent; ils excitent l'opinion en portant une sorte de « quodlibet » sur la place publique, et rendent difficile la tâche de la hiérarchie[56]. Il faut, au contraire, que le débat soit assaini et qu'un dépassement soit obtenu : c'est sur ces deux points que nous voudrions insister.

Un dossier polémique est toujours fastidieux, précisément parce qu'il est polémique : il ne fait pas souvent progresser la recherche de la vérité, on l'a assez vu déjà au temps de Charlemagne lors des disputes entre Occidentaux et Orientaux. Notamment, il manque aux polémistes l'indifférence d'esprit et de loisir nécessaires à l'étude objective des faits et à l'établissement d'une documentation valable. Cela se vérifie dans les actuelles disputes, même quand on y voit prendre part des savants que nous admirons et des amis qui nous sont chers.

Il faudrait d'abord éviter les anachronismes trop manifestes. Par exemple, on voit encore traîner, dans des articles qui s'écrivent de nos jours, des citations de Pallavicini qui montrent que les auteurs de ces articles ignorent tous les travaux faits sur le Concile de Trente depuis la Görresgesellschaft, le P. Cavallera, A. Michel et Jedin : c'est pourquoi le livre de H. Schmidt, recensé ci-dessus, leur paraîtra « tendancieux » dans ses « arguments », alors qu'il n'a fait que se plier aux méthodes scientifiques de l'histoire. De même, on répète sur les langues modernes, leur instabilité, leur manque de valeur poétique, des jugements repris à des ouvrages du 16e siècle ou du début du 17e siècle : c'est oublier l'évolution qu'elles ont suivie par le fait de la littérature, des académies, des écoles et surtout de la vie, et, par parenthèse, la plupart des ecclésiastiques ont des notions trop sommaires de philologie et d'histoire du langage. Inversement, les partisans de la langue vulgaire ne sem-

56. De ce point de vue je trouve profondément regrettable et inopportune l'enquête suscitée dans le n° 12 (février 1958) du magazine *Panorama chrétien*, pp. 18-19, sous le titre *Latin ou français.*

blent pas voir la profonde différence qui existe entre notre époque et l'antiquité, du point de vue de la plantation de l'Église et des situations linguistiques en cause.

On devrait également renoncer à des arguments théologiques ou philosophiques dont le caractère équivoque a déjà été relevé depuis longtemps. Personne sans doute ne reprendrait la théorie des trois langues sacrées — *hebraice, graece et latine* — qui, d'Isidore de Séville, est allée jusqu'au Concile de Trente en passant par Venise, où Constantin et Méthode étaient déjà obligés de la réfuter en 867. Mais la théorie du culte « mystérieux » chère aux romantiques est encore utilisée par plusieurs avocats du latin; je me suis expliqué sur ce point ici même, il y a plusieurs années[57].

Certaines distinctions, introduites nouvellement, ne sont pas davantage satisfaisantes et devraient être délaissées. Par exemple, on fait remarquer que la messe comporte deux parties, ce qui est juste, et l'on explique que la première de ces parties est « catéchétique ». Formule imprécise et finalement inexacte, car la liturgie est d'abord célébration, présence du Seigneur; dans la première partie de la messe, on n'est pas l'élève d'un catéchisme, mais le membre de l'assemblée cultuelle qui adore, loue et prie; les lectures ne sont pas le simple tremplin de départ d'une prédication instructive : c'est Dieu qui parle aujourd'hui. Mais si l'on dit que la liturgie ou une partie de la liturgie n'est pas catéchétique, ce n'est pas davantage avoir fourni un argument valable contre la langue vulgaire; de ce point de vue il ne faut rien attendre d'une autre distinction que l'on entend souvent formuler : la langue vulgaire pourrait se justifier pour ce qui s'adresse à l'assistance, mais non pour les prières qui s'adressent à Dieu. Car la prière qui s'adresse à Dieu doit être parole consciente des hommes, et si elle est faite au nom de tous par le prêtre, médiateur *in persona Christi*, elle doit devenir la prière de tous : *mens concordet voci*. Notre culte n'est pas comparable à celui des païens : le Seigneur nous a assez mis en garde contre leur formalisme.

Mérite davantage l'attention le reproche, souvent articulé dans ces polémiques, contre les partisans de la langue vulgaire, de confondre les deux fins que se propose la liturgie :

57. *La Maison-Dieu*, 25, 1951, pp. 69-72.

l'une est l'adoration de Dieu (fin latreutique), l'autre est le salut des âmes (fin sotériologique), la seconde étant nécessairement subordonnée à la première. La fin latreutique comporterait des exigences « dogmatiques », la fin sotériologique engagerait des exigences pastorales. On comprend aisément à quels abus de la pastorale entendent remédier ceux qui proposent cette nouvelle distinction : le but de la liturgie n'est pas d'abord d'émouvoir les cœurs, d'entraîner et enthousiasmer les volontés, elle est service gratuit du Seigneur, contemplation en sa présence; or que de paraliturgies avons-nous vues qui n'étaient que prédication en dialogue, récit ou évocation; et que d'explications de messe tournant à la parénèse (ceci, pas seulement de nos jours, mais déjà au moyen âge)! Mais contre ces abus, la distinction proposée est inefficace, de nature même à les aggraver : elle laisserait croire que la pastorale ne s'occupe que de « faire du bien », et qu'elle n'a pas à faire entrer les fidèles dans la contemplation liturgique, que l'adoration étant acquise *ex opere operato*, il est inutile d'y associer le peuple : c'est oublier « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien » (S. Pie X) et la « participation consciente » prônée par Pie XII. Si exigences dogmatiques il y a, elles s'appliquent autant à la pastorale, qui est dispensation du mystère du salut, qu'à l'adoration.

Le mieux serait de reconnaître que, si l'Église décidait de faire à la langue vulgaire une certaine place dans la liturgie, cette place serait déterminée par elle en fonction de sa tradition *vivante*, selon des normes *concrètes* de temps et de lieu, et non d'après des critères abstraits. C'est ce qu'elle a fait pour les rituels bilingues.

Bien souvent, au lieu de discuter sur la langue liturgique en général, on étudie le cas précis du latin, dont on veut signaler soit les inconvénients, soit les avantages. Il importe en ce cas de ne pas oublier que le problème qui est agité est une question d'Église : seuls, en définitive, les arguments d'Église peuvent être valables; serait-il adéquat de recommander le latin à cause de sa concision, de son *cursus*, de sa musicalité (qualités auxquelles les Pères grecs étaient peu sensibles[58]), ou à cause de la culture humaine

58. G. Bardy, *La question des langues...*, p. 154.

dont il est le véhicule? Toutes les cultures sont des dépouilles d'Égypte que l'on emprunte en vue de la marche au désert, mais, comme Pie XII l'affirme avec beaucoup de force, l'Église n'est liée à aucune d'entre elles, et s'il en est une qui lui a été étroitement associée, c'est la culture grecque, non la culture latine. Le latin de la liturgie a par lui-même beaucoup plus droit à notre attachement que la langue de tel ou tel grand classique, et ce serait lui faire tort que de le recommander pour des motifs culturels. Il n'est même pas juste de confondre le problème de la langue liturgique avec celui de la communication entre Églises ou de l'accès du clergé aux monuments de la Tradition, d'une part, comme il est faux de confondre langue liturgique et langue d'évangélisation d'autre part.

A propos de l'accès aux monuments de la Tradition, il nous semble qu'il y a fort à faire pour le promouvoir dans le clergé. Notre époque consacre le grand succès, auprès des fidèles, de collections patristiques : ces textes ont été ignorés de la génération de nos aînés qui savaient tant de latin et de grec et qui récitaient l'*Énéide* et l'*Iliade* par cœur. Et de même, la liturgie, pratiquée quotidiennement, reste encore un jardin scellé pour beaucoup d'entre nous. Il faudrait être sûr que ce patrimoine soit effectivement reçu et transmis... Il n'est pas normal, par ailleurs, que le Nouveau Testament ne soit pas lu et médité dans sa langue originale : toujours se présentera donc la nécessité d'un effort linguistique, et cet effort n'est pas même limité au latin. S'il n'est pas requis de chaque prêtre en particulier, il s'impose pourtant à l'ensemble du corps sacerdotal.

Au fond, le problème de la langue liturgique ne pourra être résolu que si nous faisons un effort pour le dépasser. Le dépasser ne signifie nullement le nier ou l'escamoter, loin de là. Pour beaucoup, le premier effort à faire sera précisément de voir les faits. De les voir dans leur complexité vivante, sans les simplifier. Même, si les conditions de vie n'avaient pas subi le bouleversement auquel nous assistons, il est possible que la question de la langue liturgique eût été posée tout de même par le seul fait de l'impulsion donnée par l'Église au mouvement liturgique : le fidèle qui veut puiser le véritable esprit chrétien aux saints mystères comme à leur source première et indispensable, qui veut

surtout participer activement à la liturgie, se heurte à la barrière de la langue[59]. A plus forte raison, ce serait aussi ridicule d'attribuer au latin la déchristianisation du monde que de nier qu'il contribue à rendre difficile l'entrée dans la communauté liturgique des convertis de la gentilité moderne. La christianisation de l'homme doit atteindre de façon profonde son imagination, son affectivité, sa culture, résultat qui a été obtenu en nous par le commerce savoureux de la liturgie que nous comprenons, mais qui est difficile pour celui qui n'entre pas plus dans la liturgie romaine que nous dans la messe copte ou chaldéenne. Le missel pour fidèles, les catéchèses et les monitions constituent un élément important de solution, ralliant de plus en plus les suffrages, même dans les milieux qui y étaient d'abord hostiles, et recommandé par la hiérarchie. Un élément de solution, mais non pas *la* solution.

Pas davantage ne faut-il voir dans la langue vulgaire la panacée; à en croire certains, tant que cette décision ne serait pas acquise, on ne pouvait rien faire; lorsqu'on l'aurait obtenue, tout serait facile. Cette évasion hors du réel pastoral est aussi grave que l'autre. Parce que le problème de la langue n'est pas le seul, ni le premier; parce que la langue vulgaire souligne, dans les rites où elle est concédée, comme le baptême, la nécessité pour le prêtre de donner une catéchèse et d'avoir une profonde culture biblique : nous y reviendrons à l'instant, et d'ailleurs ce n'est pas dans notre esprit un argument contre la langue vulgaire, au contraire. Parce que, enfin, depuis que le péché est entré sur la terre, la diversité des langues est un signe douloureux. Aussi faut-il voir plus loin que le champ restreint où s'exerce avec peine notre apostolat.

L'Église, en effet, est catholique : répandue par toute la terre, invitant tous les peuples à louer Dieu, elle doit être indépendante des vicissitudes politiques, culturelles, démographiques, qui secouent la terre sans cesse. La communion de l'Église universelle, la réunion dans une même assemblée de la bigarrure des groupes linguistiques ou nationaux, doivent être assurées, aujourd'hui comme dans

59. « Populus autem fidelium qui partem habere in S. Liturgia, ab hoc impeditur propter linguam latinam eisdem ignotam », dit très justement F. Romita, *op. cit.*, p. 144.

CHURCH DIVINITY SCHOOL OF THE PACIFIC

l'antiquité. Et même plus que dans l'antiquité : le progrès des moyens de locomotion rétrécit le monde et multiplie les contacts, au point que se pose presque quotidiennement le problème de grands rassemblements et de migrations de foules, et pendant ce temps, les irrédentismes et les nationalismes s'exaspèrent. Ces faits sont à considérer attentivement. Une langue unique n'est pas une nécessité absolue pour l'Église — qui reconnaît et nous fait admirer les rites orientaux —, mais elle représente une commodité précieuse pour la manifestation de l'unité. Manifestation, disons-nous à la suite de l'encyclique *Mediator Dei*, et non pas principe, car l'unité de l'Église procède du Saint-Esprit et de la hiérarchie, non de l'usage d'une langue.

Au point que la grande découverte à faire et à refaire encore, c'est le mystère de l'Église. Seul un plus grand amour de l'Église nous permettra de voir juste aujourd'hui, et de discerner l'avenir des problèmes qui nous agitent, voire qui nous angoissent. L'Église est vivante, parce qu'elle a l'Esprit-Saint : elle puise de son trésor *nova et vetera*, elle nous étonne par le caractère simple et concret, traditionnel et hardi de ses solutions. Parce qu'elle a les promesses du Christ, elle nous permet d'envisager sans peur les évolutions que chaque époque commandera : la liturgie n'est pas destinée à disparaître, à se corrompre ou se dénaturer, elle fait partie du dépôt vivant garanti par l'infaillibilité de l'Église; c'est donc un développement homogène lorsqu'elle crée du nouveau. Mais l'Église ne réalise jamais tels quels les projets des doctrinaires qui voudraient l'acculer à des révolutions : son instinct, qui est l'Esprit-Saint, lui fait écarter les solutions rigides, simplistes, et lui dicte des formules plus souples, épousant le contour du réel. Pas davantage l'Église n'obéit aux fièvres d'une opinion qui s'agite, ni surtout aux injonctions de ceux qui veulent se passer d'elle : les réformes que l'on souhaite sont retardées par ceux mêmes qui, dans leur impatience, veulent les réaliser seuls. On ne saurait trop se plaindre des poussées anarchiques, des initiatives isolées. Le pape n'a nullement fermé la porte, nous l'avons vu, aux réformes puisqu'il en a assumé la hardiesse; mais seul il est compétent pour accorder des dérogations ou des privilèges, puisque la discipline liturgique lui est réservée. C'est en montrant cette har-

diesse, cette éternelle jeunesse de l'Église qu'on répandra l'amour envers elle et qu'on y rendra les âmes dociles.

Il y a aussi sans doute à accomplir un grand progrès dans la connaissance et l'amour de la Bible et de la liturgie.

Dans une communauté pénétrée de la Bible et vivant intensément la liturgie, les traductions deviennent possibles, et sont même capables d'atteindre d'emblée au chef-d'œuvre, comme les philologues l'ont montré pour les premières Églises latines. L'absence de sens biblique est le gros obstacle, tant pour les prêtres que pour les fidèles : c'est lui qui crée le profond malaise qui oppose les participants de la controverse sur la langue. Trop souvent on dit, par exemple, que c'est inutile de traduire une épître que les fidèles ne comprendront pas, ou un psaume qu'ils ne sauront apprécier. Serait-ce que l'Église devrait distinguer un groupe de parfaits, capables de recevoir tout le dépôt, et les autres qui en seraient indignes? Non, certes! C'est nous, prêtres, qui n'avons pas encore assez médité sur le mystère de la Bible qui est Parole de Dieu efficace aujourd'hui, et parole écrite, donc à transmettre sans y changer un mot, dont les obscurités même ne nous découragent pas de chercher l'intelligence. Cette foi vivante en l'Esprit-Saint qui a parlé et en l'Église qui seule peut nous lire le Livre, préservera à la fois les uns de la tentation d'un ésotérisme liturgique et les autres de la tentation non moins grande de manipuler le texte à leur gré ou d'en défigurer le sens. Là encore, c'est à la sainte Église qu'il faut croire : *Credo in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam.*

Aimé-Georges Martimort.

# LA PREMIÈRE EXPÉRIENCE DE TRADUCTION BIBLIQUE : LA SEPTANTE

Récemment un patrologue adressait aux biblistes, touchant la Septante, quelques requêtes auxquelles on eût souhaité voir donner un plus large écho[1]. Les questions que les spécialistes de la pastorale liturgique pourraient poser, sur le même sujet, à leurs confrères exégètes recouperaient sans doute en grande partie les précédentes. Mais il est un angle sous lequel la Bible grecque intéresse au premier chef ceux qui se préoccupent de faire entendre la Parole de Dieu aux hommes d'aujourd'hui : la version alexandrine de la Bible représente, en effet, la première expérience de traduction des Livres saints sur laquelle nous soyons en mesure de nous former un jugement. Dans quelles conditions s'est déroulée cette expérience, quels en furent les résultats, quelles leçons contient-elle pour nous, voilà autant de questions de première importance sur lesquelles il n'est pas possible, hélas, de donner aujourd'hui une réponse pleinement satisfaisante. Il n'est point interdit cependant d'esquisser sous ces différentes têtes de chapitres quelques remarques élémentaires susceptibles d'orienter la réflexion. C'est ce que nous allons essayer de faire brièvement, non sans avoir rappelé au préalable les difficultés qui, en ce domaine plus qu'ailleurs, contraignent le chercheur à une prudente modestie.

1. Mgr G. Jouassard, *Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante*, Studia Patristica, vol. I, part. I. Texte und Untersuchungen, Band 63, pp. 307-327.

## I. — Ces textes que l'on nomme Septante

### A. *Une collection hétérogène.*

« Vendez tout ce que vous possédez et achetez-vous une Bible grecque » disait, paraît-il, Paul de Lagarde. Les étudiants, de plus en plus nombreux, qui suivent aujourd'hui la seconde partie de ce conseil, font l'acquisition sous le nom de *Septuaginta* de deux forts volumes édités par Alfred Rahlfs qui prennent place dans leur bibliothèque à côté de l'unique tome de la Bible de Kittel. Cette simple différence de masse est déjà, par elle-même, révélatrice : outre la traduction des livres de la Bible hébraïque, cette collection comprend, en effet, non seulement les ouvrages dits deutérocanoniques, mais plusieurs livres qui ne figurent pas au canon des Églises chrétiennes, tel Esdras α', les III^e^ et IV^e^ Maccabées, les Psaumes de Salomon. Laissant de côté cette dernière catégorie, nous sommes bien obligés de distinguer, à l'intérieur de la Septante canonique elle-même, entre les livres qui sont la traduction d'un original hébreu conservé ou perdu, et les ouvrages composés en grec comme le II^e^ Maccabées ou la Sagesse. Il y a entre les uns et les autres tout l'abîme qui, au point de vue psychologique et littéraire, sépare une version d'une rédaction originale, et l'on comprend aisément que l'on ne peut les mettre sur le même pied dans des études comme celles qui se multiplient actuellement sur le sens de tel ou tel mot « dans la Septante ». Mais il faut aller plus loin encore : même la partie de la Bible grecque qui constitue, à proprement parler, la traduction de la Bible hébraïque, est bien loin de former un ensemble homogène.

Espacement dans le temps d'abord : ne parlons pas de la traduction de l'Ecclésiaste attribuée à Aquila ou à son école, ni de celle d'Esdras-Néhémie qui est peut-être l'œuvre de Théodotion. L'une et l'autre nous amèneraient au 2^e^ siècle de notre ère, c'est-à-dire à cinq siècles environ de l'époque communément attribuée à la traduction du Pentateuque. En nous bornant aux seules versions issues du judaïsme préchrétien, nous ne pouvons réduire à moins de deux ou trois

siècles la période au cours de laquelle a pu s'espacer leur apparition. C'est déjà là un délai considérable[2].

A côté de cette variation de dates, les différences dans la nature même de la traduction se révèlent bien plus considérables encore[3]. Si les traducteurs du Pentateuque ont fait une version solide en un bon grec courant, ceux de Ruth, du Cantique ou des Lamentations sont d'un littéralisme borné qui, au point de vue traduction, équivaut à un échec. Chez d'autres se discerne beaucoup plus nettement l'influence midrashique, soit que le traducteur y ait cédé assez librement, comme cela semble le cas pour Job ou les Proverbes, soit que sa connaissance insuffisante de l'hébreu l'ait acculé à une interprétation personnelle, comme cela arrive si souvent chez le traducteur d'Isaïe. Chaque version est donc à étudier pour elle-même, sans que l'on puisse conclure des tendances d'un traducteur à celles de collègues si différents de lui. Encore faut-il identifier exactement l'étendue de l'œuvre de chaque traducteur. En supposer un par livre se révèle une approximation trop insuffisante. On en a conjecturé plusieurs, non sans raison, pour Jérémie, Ézéchiel, voire la Genèse, les Rois, etc.[4]. Une étude sur la

2. Sur la difficulté de dater les livres de la Septante, voir les remarques de I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden, Brill, 1948, pp. 70-76.

3. On trouve une classification sommaire mais utile de la nature des différentes traductions en H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, t. I (seul paru), Cambridge, 1909, p. 13.

4. Sur la détermination de l'étendue de l'œuvre de chaque traducteur, il n'existe pas d'étude synthétique, et l'on doit se reporter à des monographies de détail dont voici les principales :

H. St. J. Thackeray, série d'articles dans le *Journal of Theological Studies*, IV, 1903; *The Greek translators of Jeremiah*, pp. 245-266; *Ezechiel*, pp. 398-411; *The prophetical Books*, pp. 578-585.

H. A. Redpath, *A contribution towards settling the dates of the translation of the various books of the Septuagint*, dans *Journal of Theological Studies*, 1906, pp. 606-615.

B. Gray, *The greek version of Isaiah : is it the work of a single translator?* dans *Journal of Theological Studies*, XII, 1910-1911, pp. 286-293.

J. Hermann et F. Baumgartel, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta*, dans *B.Z.A.W.*, Stuttgart, 1923.

O. J. Baab, *A theory of two translators for the greek Genesis*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1933, pp. 239-243.

G. Gerleman, *Studies in the Septuagint* : I, *Book of Job*; II, *Chronicles*, Lund, 1946.

J. Ziegler, *Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch*, Kirchain, 1934.

On ajoutera évidemment à cette liste les ouvrages consacrés spé-

Septante ne peut pas plus se permettre d'ignorer ces hypothèses qu'une étude sur la Bible hébraïque ne peut faire abstraction de la critique des sources et des documents. Il faut nous y résigner : la Septante — dont le nom seul, d'ailleurs, évoque la multiplicité — ne peut être utilisée, que ce soit par le philologue ou par le théologien, comme une œuvre homogène dont les parties s'expliquent naturellement les unes par les autres. Qu'on nous pardonne à ce propos une comparaison : évoquer en bloc le témoignage de la « Septante » dans une étude sémantique équivaudrait pratiquement à évoquer, dans une étude analogue sur le Français contemporain, le témoignage de « la Bible française », en englobant sous ce mot des fragments de versions allant de Lemaistre de Sacy à la Bible de Jérusalem, en passant par la version synodale et les traductions scripturaires du Missel jociste. S'il peut être légitime d'embrasser d'un coup d'œil d'ensemble une aire aussi étendue, il le serait moins de s'illusionner sur la valeur très approximative des relevés ainsi opérés. Il faut descendre à un niveau beaucoup plus précis pour pouvoir parler d'une manière véritablement scientifique de telle ou telle des versions grecques qui forment notre Septante.

B. *Un texte très discuté.*

Les difficultés provenant du caractère hétérogène des traductions dont nous venons de parler se doublent d'une incertitude plus embarrassante encore, puisqu'elle porte sur la valeur même du texte qui nous est transmis par les manuscrits et les éditions critiques. La question est de savoir si les grands onciaux qui nous présentent le texte de la Septante conservent réellement l'œuvre des traducteurs alexandrins, sans autres altérations ni révisions que celles auxquelles est soumis tout texte porté par une longue tradition manuscrite, ou si, au contraire, ils ne contiennent qu'un travail tardif de simplification et d'unification de la version grecque, opéré à partir de multiples traductions rivales. La foi en la première hypothèse animait les promo-

cialement à tel ou tel livre de la Septante. Nous aurons l'occasion de les citer en grande majorité au cours de cette étude.

teurs de la grande édition de la *Septuaginta* de Göttingen, qui espéraient aboutir avec les méthodes classiques de la critique textuelle à une édition du type de celles qui ont été réalisées par exemple pour Homère ou Platon. A cette courageuse assurance on oppose de plus en plus fréquemment aujourd'hui la multitude inquiétante des variantes rencontrées dans les citations des auteurs juifs ou ecclésiastiques (variations qui semblent postuler une pluralité de textes à l'origine), et surtout les traductions sensiblement différentes qu'offrent les papyri ou certains fragments des manuscrits de la mer Morte. Dans cette seconde perspective il faudrait abandonner tout espoir de remonter à un texte unique et primitif. La discussion n'est pas close pour autant[5]. Une critique serrée des citations philoniennes a permis par exemple à Peter Katz de retourner à son avantage un des principaux arguments qui étaient opposés à la critique textuelle « classique » de la Septante[6]. Il n'en reste pas moins que cette incertitude générale sur la nature du texte qui nous est présenté met un écran supplémentaire entre les traducteurs alexandrins et nous, obligeant à nuancer beaucoup ce que nous croyons pouvoir discerner, relativement à leur méthode de travail et à ses résultats.

### C. *La Bible hellénistique.*

Collection disparate, texte peut-être décevant... Faut-il, pour autant, renoncer à parler de « la Septante » comme d'une étape privilégiée de l'histoire du texte sacré ? Ce serait là une réaction nettement excessive. Comme le faisait remarquer encore récemment Georg Bertram[7], comparée à la Bible hébraïque qui groupe des textes étagés sur plus de dix siècles et se présente comme le résultat de retouches littéraires innombrables, la Septante fait figure d'unité. Le principe de cette unité reste le judaïsme hellénistique dont la

5. Concernant l'état récent de la question du texte de la Septante, on peut lire : P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 1947; P. Katz, *The recovery of the Original Septuagint*. Ier Congrès des Études classiques, 1950, pp. 165-182.

6. P. Katz, *The Philo's Bible*, Cambridge, 1950.

7. G. Bertram, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 226.

conception du monde et les orientations théologiques ont eu au moins la stabilité relative de la situation historique qui a mêlé durant quelques siècles les mondes juif et grec. Quoi qu'il en soit de la multiplicité des traducteurs et de l'existence de versions antérieures ou parallèles à celles que nous lisons aujourd'hui dans la Septante, celle-ci demeure nécessairement l'écho très riche de la rencontre qui s'est faite avant le Christ à l'intérieur de la diaspora juive, entre la Parole de Dieu et la « langue commune » du monde d'alors. La constance même du problème posé aux traducteurs nous permet de rapprocher leurs efforts sous le double point de vue technique et spirituel, et de nous interroger sur leurs résultats communs. C'est ce que nous allons tenter de faire ici très sommairement.

## II. — Aspects techniques du travail

### A. *Les outils.*

Essayons de nous représenter, pour autant que les données le permettent, nos traducteurs au travail.

Et d'abord comment se présentait à eux le texte hébreu qu'ils devaient faire passer en grec ? Il semble que tout en faisant sa place à la mémoire prodigieuse qui est de tradition dans le judaïsme par rapport au texte sacré, il faille admettre qu'au moment où ils ont écrit les textes qui nous parviennent, les traducteurs travaillaient, dans l'ensemble, sur des manuscrits. Cela ressort des innombrables vices de lecture qui ont affecté leur travail tout comme celui des simples copistes : confusions de lettres, erreurs dans la séparation ou la liaison de mots, etc. On a même pu préciser qu'un certain nombre de traducteurs avaient sous les yeux des textes écrits en alphabet néo-araméen se rapprochant de l'écriture carrée[8]. Plus personne, en tout cas, ne pense aujourd'hui qu'ils aient travaillé sur de l'hébreu transcrit en caractères grecs[9].

8. J. Fischer, *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?* dans *B.Z.A.W.*, Giessen, 1930.

9. Cette théorie a été soutenue par Fr. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, dans *B.Z.A.W.*, 1933.

Nos traducteurs étaient donc sujets aux mêmes erreurs que les scribes qui recopiaient le texte sacré. Ils y étaient même d'autant plus exposés que leur travail était moins mécanique. Là où le copiste peut, à la rigueur, se contenter de « photographier » visuellement son groupe de lettres et de le reproduire, le traducteur, lui, doit nécessairement *lire*. C'est dire que sa perception sera guidée par un schème de lecture groupant les signes de manière intelligible, ce qui élimine certes quelques sources d'erreurs, mais en provoque encore bien plus quand il s'agit d'un texte hébreu non ponctué en écriture continue. En Habacuc, 3, 5, *dbr* doit-il être lu *déber* (peste) ou *dabar* (parole) ? Seul un effort d'intelligence peut ici décider, et nous entrevoyons déjà à ce niveau l'influence que pourront jouer en de pareils cas les présupposés culturels ou religieux du traducteur.

Mais, avant même de faire appel à ces présupposés, il faut, beaucoup plus techniquement, déterminer la qualité des connaissance linguistiques du traducteur. Dans bien des cas, en effet, le doute d'interprétation n'existe réellement que pour un lecteur aux prises avec une langue qui n'est pas sa langue maternelle. Un Français rencontrant dans un texte le mot *voler*, hésitera rarement entre les deux verbes qui s'orthographient de la sorte, mais ce doublet peut créer des difficultés à un étranger peu familiarisé avec la langue. Ainsi, quand on se rend compte que, quatre fois de suite en quelques pages, le traducteur d'Osée a confondu les deux verbes *'anah* (*prendre la parole* et *être courbé*) [10], on peut conclure sans risque d'erreur que, pour cet homme, l'hébreu demandait déjà un effort abstrait de compréhension : ce n'était plus pour lui un instrument quotidien de pensée, mais le langage d'un Livre.

Pareil cas n'est nullement isolé, et l'on peut dire que, dans leur ensemble, les traductions grecques qui forment notre Septante ont été réalisées à une époque de transition linguistique où le grec était déjà prédominant, au moins dans le cadre de la vie quotidienne. Les traducteurs alexandrins pouvaient ainsi n'avoir qu'une connaissance très médiocre de l'hébreu. Dans le cas du traducteur d'Isaïe, on est bien obligé de parler d'une véritable méconnaissance de

10. Osée, 2, 17; 5, 5; 7, 10; 14, 9.

cette langue, et la liberté de sa traduction va de pair avec cette méconnaissance[11]. Il est indispensable de l'avoir noté pour apprécier correctement ses audacieuses interprétations. De même, quand on voit, trois fois sur trois, le traducteur des Proverbes achopper sur le mot *'anawah*, on est fondé à penser qu'il ne le connaissait pas, et l'on doit normalement considérer l'emploi du mot σοφία en 22, 4, non comme une traduction d'*'anawah*, mais comme un essai de suppléance à l'aide d'une notion bien adaptée au contexte, ce qui est tout différent.

La qualité du grec écrit par le traducteur demande elle aussi à être examinée de près. Le traducteur de Job fait miroiter toutes les facettes d'une langue dont il joue avec aisance, mais en cela il fait plutôt figure d'exception. La majorité de ses collègues écrit un grec assez neutre, dont le vocabulaire et la syntaxe sont ceux de la *koinè*. Un bon exemple en est donné par la version du Pentateuque ou celle d'Isaïe. Le gros problème est celui des traductions littérales et inintelligentes qui peuvent toujours être suspectes d'avoir été ramenées à cette dépendance servile par quelque correcteur scrupuleux. Il est difficile, en tout cas, d'attribuer à une méconnaissance du grec ce littéralisme excessif. Ce dernier — dans la mesure où il n'est pas inspiré par des motifs religieux — trahit seulement une incapacité à dominer l'effort spécifique de la traduction, signe possible d'une insuffisance intellectuelle plus générale. Se baser sur la densité d'hébraïsmes maladroits contenus dans une traduction grecque pour affirmer que le traducteur était plus familier avec l'hébreu qu'avec le grec, équivaudrait à supposer chez l'élève dont les versions latines ne sont qu'un mot-à-mot servile une connaissance intime de la langue de Cicéron et une méconnaissance de la grammaire française, ce qui serait proprement absurde.

Aussi bien, après avoir examiné rapidement les « outils » dont le traducteur disposait pour son travail (le manuscrit contenant le texte à traduire et le bagage linguistique antécédent), nous faut-il envisager maintenant les composantes du travail de version lui-même et les difficultés qui lui étaient inhérentes.

11. Voir I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah...*, pp. 44-56.

B. *Difficultés de l'entreprise.*

Ces difficultés, on ne le dira jamais assez, étaient considérables, étant donné l'abîme qui séparait les deux langues. Différence de groupe linguistique, inégalité dans le degré d'évolution interne de l'une et l'autre langue, dysharmonie des processus mentaux supposés par les syntaxes, hétérogénéité des vocabulaires, tout était piège et obstacle. Bornons-nous à donner quelques rapides exemples.

Du point de vue *morphologique* les conjugaisons propres au verbe hébreu et notamment les formes causatives exigeaient du traducteur grec un réel effort d'invention intelligente. Comment rendre fidèlement le hiphil par exemple ? Plusieurs traducteurs ont adopté très correctement des constructions avec *faire* (ποιεῖν) et les modernes les imitent souvent en cela. En d'autres cas, ils ont su trouver un verbe grec équivalant au sens de la forme causative. Mais parfois le même traducteur qui aura su trouver ces formules heureuses capitulera en des cas analogues et se contentera de formes transitives, voire passives, comme c'est malheureusement le cas pour le traducteur d'Isaïe[12].

Du point de vue de la *syntaxe*, l'embarras n'était pas moindre. La valeur des formes temporelles hébraïques, cauchemar de tous les traducteurs de la Bible, n'a été, dans l'ensemble, que très mal saisie par nos Alexandrins. Le choix entre futur, aoriste, parfait ou présent, semble avoir été fait par le traducteur des Psaumes au nom de critères extrêmement arbitraires et variables[13], et l'on conçoit sans peine l'importance d'une telle constatation pour l'étude du messianisme du psautier grec. La traduction de l'infinitif absolu hébreu offrait, de son côté, une redoutable difficulté. Les traducteurs de la Torah utilisaient le plus souvent un verbe suivi d'un nom au datif, ce qui était, somme toute, acceptable; mais après eux se généralisera l'usage d'accoler un verbe et un participe, solution très défectueuse qui nuit fortement à l'intelligibilité du texte[14].

12. *Ibid.*, pp. 55-56.
13. F. W. Mozley, *The Psalter of the Church*, Cambridge, 1905, p. xvii.
14. H. St. J. Thackeray, *Rendering of the infinitive absolute in the LXX*, dans *Journal of Theological Studies*, IX, 1908, pp. 597-601.

Si, de la grammaire, nous passons au *vocabulaire*, nous nous trouvons devant un autre genre de difficultés assez insidieuses elles aussi. Existait-il, dans les communautés juives hellénistiques, des glossaires hébreu-grec susceptibles de guider sur ce point le traducteur ? L'hypothèse n'est pas invraisemblable. Dans l'ensemble pourtant il ne paraît pas que nos Alexandrins aient opéré leurs versions à coups de dictionnaires. En effet, une fois mise à part la classe des traductions serviles toujours suspectes de remaniements, ce qui caractérise la Septante dans ses meilleures parties, c'est précisément de n'être pas un mot-à-mot, à la différence des versions juives postérieures. Non seulement il est impossible de discerner dans l'ensemble de la Septante un système fixe de correspondances verbales, ce qui n'a rien d'étonnant, étant donné ce que nous avons vu sur la diversité des versions, mais les traducteurs eux-mêmes, pris en particulier, ne sont pas esclaves d'équivalences rigoureuses. Certes, à la différence des modernes, il leur arrivera souvent d'adopter, pour rendre un mot hébreu, un même vocable grec qui reviendra quasi mécaniquement, et un coup d'œil donné à la Concordance de Hatch-Redpath suffit à en donner de nombreux exemples. Mais le même ouvrage révèle également des cas de variation libre (pluralité de mots grecs pour un seul mot hébreu) ou de blocage (adoption d'un seul mot grec pour rendre plusieurs vocables hébreux). En tout cas, avant d'évoquer, comme nous essayerons de le faire, les présupposés théologiques ou exégétiques qui ont pu guider les traducteurs dans leur choix, il faut avoir bien perçu les servitudes proprement linguistiques qui s'imposaient à eux.

Bien des facteurs insignifiants, en effet, peuvent commander le choix d'un mot : simple souci d'eurythmie, par exemple, comme celui qui, dans la totalité des cas, a fait préférer comme équivalent de la locution hébraïque *'ani we 'ebyon* la tournure grecque πτωχὸς καὶ πένης alors que πένης καὶ πτωχός, beaucoup plus lourd à l'oreille, eût été préférable. Cette habitude paraît même avoir influencé le traducteur du psautier qui, en cas de parallélisme entre deux substantifs du vocabulaire de pauvreté, emploie toujours πένης dans le premier membre et πτωχός dans le second. Cette routine une fois décelée, on évitera évidemment d'attribuer à un « choix » intentionel l'emploi de πτωχός en psaume 72, 12, par exem-

ple, et une étude sur le vocabulaire grec de la pauvreté s'en trouvera nuancée d'autant.

Comme autre type de servitude linguistique plus accusée, on peut relever aussi la pauvreté relative du grec vis-à-vis de l'hébreu pour ce qui est des termes relatifs aux catégories fondamentales d'espace-temps. Cette pauvreté, on le sait, n'est que l'envers d'un progrès rationnel qui a structuré d'une manière plus rigoureuse l'univers mental de l'homme, progrès dans lequel réside, précisément, ce que l'on a nommé le « miracle grec ». Du point de vue linguistique, la conséquence sera que, pour exprimer par exemple l'idée de *hauteur*, le grec ne dispose, mis à part les mots du groupe βάθος essentiellement ambigu, que du seul groupe verbal ὕψος, alors que l'hébreu dispose, pour rendre la même catégorie spatiale, de racines assez nombreuses (gbh; roûm; g'h; sgb, etc.). Comment s'étonner, en ces conditions, que les oppositions chères à la Bible entre l'*élèvement* et l'*abaissement* aient été réduites en grec à l'antithèse stéréotypée ὕψος-ταπεινός? Par le fait même, un thème religieux aux résonances diverses se trouvait dégagé et, moyennant un certain appauvrissement, définitivement canonisé.

### C. *Techniques utilisées.*

Abordant avec des outils imparfaits une entreprise fort délicate, les traducteurs grecs étaient donc exposés à des imperfections et à des erreurs qui ne sauraient nous étonner. Plus curieux, assurément, sont les procédés particuliers qu'ils ont employés en certains cas donnés. Bornons-nous à en signaler deux, également déroutants pour notre mentalité moderne et instructifs sur le véritable caractère de la Septante.

Dans la majorité des cas où il rencontrait dans le texte hébreu deux mots mis en parallélisme, le traducteur d'Isaïe, présupposant l'équivalence des deux termes, les a rendus par la répétition d'un même mot grec[15]. Il est superflu de

15. Sur ce procédé, voir J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Münster, 1934, pp. 18-19.

souligner ce qu'a de déplorable une méthode qui aboutit pratiquement, non seulement à ôter sa couleur au texte, mais à compromettre d'importantes nuances de pensée. Certes, quand les mots hébreux mis ainsi en parallélisme sont de sens très voisins, comme c'est le cas pour ceux du vocabulaire de pauvreté, l'inconvénient est surtout d'ordre littéraire. Beaucoup plus regrettable est la disparition des nuances qui séparent des verbes tels que *kabad* (au piel : honorer) et *yare'* (craindre) (25, 3), ou des substantifs comme *nebalah* (folie) et *'aven* (vanité coupable) (32, 6), etc. On devine en tout cas que l'adoption par le traducteur d'un pareil procédé rend vaine toute tentative pour déterminer dans son œuvre le sens exact d'un mot uniquement à partir des vocables hébreux correspondants, puisqu'aussi bien, en de multiples cas, il n'y a pas eu traduction, mais répétition mécanique.

Une autre technique extrêmement curieuse décelée par Ziegler dans le Livre de Job, et qui semble attestée aussi chez le traducteur d'Isaïe, consistait à remplacer la traduction d'une proposition hébraïque non comprise ou illisible dans le manuscrit, par celle d'une autre proposition empruntée au même livre et présentant certaines analogies avec la première. Ainsi le traducteur de Job, dérouté par 10, 13 *b*, en a remplacé la traduction par celle de 42, 2 *a* qui commence par les deux mêmes mots, entraînant d'ailleurs le stique 2 *b* lui-même. On pourra voir aussi Job, 34, 26 *a* et 40, 12; Isaïe, 1, 25 et 13, 11, etc.[16].

Ces deux procédés que nous signalons un peu au hasard nous révèlent le mélange curieux d'étonnante liberté et de scrupule qui semble avoir caractérisé simultanément l'œuvre de la plupart des traducteurs. Si la fidélité à la lettre, au sens moderne, est rare, le respect du texte sacré est grand. L'unité et la cohérence interne de ce dernier constituent le postulat qui, d'une manière ou d'une autre, guidera le traducteur dans les difficultés. Une fois de plus la technique nous renvoie à l'exégèse, et il est temps que nous abordions pour lui-même ce deuxième aspect du travail de nos traducteurs.

16. J. Ziegler, *Der Textkritische Wert der Septuaginta des Buches Hiob*, dans *Miscellanea Biblica*, t. II, pp. 277-296, Rome, 1934.

### III. — Influences religieuses et culturelles

Jusqu'ici nous avons isolé arbitrairement, pour la clarté de l'exposé, l'aspect technique du travail des traducteurs. Mais il est bien clair que, lorsque ces derniers entreprenaient la version d'un livre biblique, la moitié de leur travail était déjà faite. La connaissance intime qu'ils avaient du texte à traduire — nourriture fondamentale de leur vie religieuse — et la symbiose qui s'opérait nécessairement dans leur vie quotidienne entre cette foi biblique et les réalités courantes de la civilisation hellénistique commandait déjà les traits fondamentaux de la traduction. Les versions et commentaires oraux faits dans les synagogues ou proseuques de la diaspora constituaient par ailleurs un précédent dont l'autorité ne devait pas être négligeable, et dont l'influence a sans doute été décisive sur l'établissement des traductions écrites. Si aucun traducteur, même professionnel, n'est totalement indépendant de son milieu, il est clair que, pour nos Alexandrins non spécialistes, interprètes d'une communauté religieuse essentiellement traditionnelle, cette influence du milieu devait être maxima. C'est ce que nous allons essayer de montrer rapidement sur quelques points choisis.

#### A. *Influence liturgique.*

Sur ce point, sans doute décisif, sur lequel nous aimerions tant être renseignés, force nous est, malheureusement, d'être très bref. Thackeray avait, en 1920, en comparant un passage de la Septante avec la rubrique liturgique d'un manuscrit, fourni une preuve fort intéressante du rapport de la version grecque avec la liturgie juive[17]. Il pensait aussi que les affinités de vocabulaire et de tournures entre certains passages des Prophètes et du Pentateuque grecs, s'expliquaient par l'influence de lectures liturgiques de la Torah en langue vulgaire. Malheureusement, mises à part

17. H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, London, 1921.

deux pages intéressantes de Seeligman à propos du traducteur d'Isaïe[18], peu de trouvailles sont venues depuis lors renforcer cette ébauche. La plupart des auteurs, en tout cas, admettent aujourd'hui, même s'ils n'entreprennent pas de le prouver directement, que la Septante naquit dans une ambiance liturgique et répondit aux exigences du culte avant de servir à des fins de propagande. Nous n'hésitons pas, pour notre part, à admettre cette hypothèse de départ, que les remarques qui vont suivre confirmeront d'ailleurs indirectement.

B. *La tradition exégétique juive.*

Dans un excellent article des *Cahiers sioniens*, la très regrettée Renée Bloch a montré l'importance considérable de la tradition orale dans le judaïsme et la constance dans ce dernier de la tendance midrashique, qui n'est autre qu'une tentative sans cesse reprise d'actualisation de l'Écriture[19]. L'existence de cette tradition chez les auteurs de la Septante a fait par bonheur l'objet d'une étude particulière de Léo Prijs à laquelle nous empruntons les exemples de ce paragraphe[20].

On sait que le midrash, ou interprétation approfondie du sens de la Bible, se divise en deux branches : la Halakhah qui s'attache aux parties législatives de la Torah et cherche à en tirer les principes permettant l'application de la Loi aux situations nouvelles; l'Aggadah qui se rapporte aux parties narratives et dégage la signification des événements racontés. L'influence de l'une et l'autre exégèse se rencontre chez nos traducteurs grecs.

Deux exemples suffiront à illustrer l'existence d'une *tradition halakhique* dans la Septante :

Soit Exode, 21, 22-23. Le texte hébreu envisage le cas de la femme enceinte bousculée au cours d'une rixe, et prévoit deux sanctions différentes suivant que la victime aura ou

18. I. L. Seeligmann, *op. cit.*, pp. 101-102.

19. R. Bloch, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, dans *Cahiers Sioniens*, année 1954, n° 1, pp. 9-34.

20. Leo Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, Brill, 1948.

non survécu à l'accident. Dans le texte grec, le principe de discrimination est déplacé suivant une jurisprudence plus évoluée : la sanction variera suivant que l'embryon aura été trouvé formé ou non formé. Or le même critère se retrouve dans le traité Nidda, 24 *b*. Il semble donc bien qu'on soit ici en présence d'une interprétation traditionnelle sur laquelle la traduction grecque se sera tout simplement alignée[21].

Prenons dans les psaumes le second exemple de cette tradition d'interprétation juridique. Le psaume 33, 5, nous apprend que Yahwé chérit la *tsedaqah* (justice) et le *mišpat* (droit), affirmation très générale visant à exalter la providence divine. Le traducteur ici a rendu prosaïquement *tsedaqah* par aumône. Ainsi a interprété également le traité Jalqut *in loco*. Une tradition devait donc comprendre dans ce sens étroit le beau verset en question[22].

Passons à la *tradition aggadique* : à travers la Septante elle se trouve à l'origine de deux thèmes célèbres de la prédication chrétienne : le « pain des anges » et le « démon de midi » :

Le psaume 78, 25, parlant des merveilles de l'Exode affirme : « L'homme se nourrit du pain des forts (*'abirim*). » Le traducteur grec et Rabbi Aqiba (cf. Joma, 75 *b*) ont tous deux explicité cet usage un peu particulier du mot hébreu, et parlé tout simplement du pain des anges. Cette exégèse commune, qui reste bien d'ailleurs dans la ligne du texte original, trahit l'existence d'une tradition d'interprétation dont la traduction grecque n'aura pas hésité à se faire l'écho[23].

L'autre exemple est plus net encore : le psaume 91, 6, en parallélisme avec la peste qui marche dans les ténèbres, parle « du fléau qui dévaste à midi ». Aucune allusion dans l'hébreu à un être surnaturel. Mais le traducteur grec, comme le Targum et Nombres Rabba, 12, 3, a fait intervenir ici le « démon de midi » qui apparaît ainsi comme une constante de l'interprétation midrashique du passage[24].

Nous venons de nommer à l'instant le *Targum*. Cette interprétation du texte scripturaire à l'usage des Juifs parlant

21. *Ibid.*, pp. 10-11.
22. *Ibid.*, p. 18.
23. *Ibid.*, p. 29.
24. *Ibid.*, pp. 29-30.

araméen offre avec la version grecque des analogies de but et de tendances qui nous mettent au cœur de la tradition exégétique juive dont nous parlons. Certes, il faut se garder en ce domaine des généralisations hâtives (la plupart des versions qui constituent la Septante sont de réelles traductions infiniment plus fidèles que l'ensemble du Targum), et tout autant des fausses positions du problème : il ne s'agit pas de savoir, la plupart du temps, si les traducteurs alexandrins ont subi l'influence du Targum ou l'inverse, mais de discerner dans l'une et l'autre version l'identité de règles herméneutiques caractéristiques d'une longue tradition ayant pris évidemment naissance en Palestine[25]. Churgin a relevé des exemples très frappants de l'affinité des deux versions. C'est ainsi que pour rendre *mazebah* (autel), le Targum emploie des mots différents suivant qu'il s'agit d'un culte idolâtre ou du culte juif. Parallèlement, les traducteurs grecs, avec une constance remarquable, utilisent βωμός dans le premier cas, et θυσιαστήριον dans le second[26]. Cette coïncidence, qui ne peut être fortuite, montre bien que le souci de différenciation cultuelle avait donné naissance à une spécialisation du vocabulaire appliqué rétrospectivement à la Bible elle-même par les exégètes-traducteurs de Palestine et d'Alexandrie. Un phénomène analogue se rencontre pour la traduction du mot *gêr*. Targum et version grecque distinguent explicitement le cas où le mot connote un privilège, et ceux où il souligne au contraire la non-appartenance au peuple élu[27]. Là encore, des habitudes verbales se sont prolongées en principes fixes d'exégèse, suffisamment répandus pour affecter les traductions bibliques tant dans la diaspora que dans les cercles palestiniens.

Cette simple confrontation des versions grecques avec les interprétations midrashiques et le Targum suffit, croyons-nous, à illustrer l'existence chez nos traducteurs alexandrins d'une tradition exégétique juive qui a exercé sur leur travail une influence encore bien insuffisamment explorée.

25. On trouve une position du problème en L. H. Brockington, *Septuagint and Targum*, dans *Z.A.W.*, 66, 1954, pp. 80-86.

26. P. Churgin, *The Targum and the Septuagint*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 50, 1933-1934, p. 44.

27. *Ibid.*, p. 47.

C. *La théologie alexandrine.*

Cette exégèse, qu'aucun critère vraiment scientifique ne venait guider, était presque nécessairement le reflet de conceptions spirituelles et théologiques propres aux communautés qui l'élaboraient. C'est ainsi qu'à partir de la Septante on peut esquisser une étude sur la mentalité théologique alexandrine, travail amorcé actuellement avec succès de côtés très divers.

Dès l'abord, cependant, une question se pose. Va-t-on inscrire à priori, pour ainsi dire, au compte de l'alexandrinisme, et donc indirectement à celui de l'hellénisme, tous les présupposés un peu neufs qui individualisent la Septante par rapport à la Bible hébraïque; ou va-t-on, au contraire, attribuer l'essentiel de ce progrès théologique à l'évolution de la mentalité juive post-biblique dont nos traductions grecques ne sont que des témoins parmi d'autres[28] ? La solution consiste évidemment à ne pas se laisser enfermer en un pareil dilemme, et à examiner scientifiquement chaque cas. C'est un fait, pourtant, qu'en une question aussi neuve l'influence des postulats de départ s'est révélée jusqu'ici considérable. Suivant qu'ils venaient des horizons de la philologie grecque ou du judaïsme, les auteurs qui se sont penchés sur ce point ont abouti jusqu'ici à des conclusions assez divergentes, et seuls l'extension et l'approfondissement de pareilles études permettront de dégager des résultats pleinement objectifs. Nous nous bornerons donc ici à souligner les points principaux de la théologie sous-jacente aux traductions grecques, sans prendre parti, à proprement parler, dans une question qui demeure ouverte.

Un premier élément, cependant, apparaît comme caractéristique du judaïsme en général et dépourvu de toute saveur hellénistique : c'est l'importance donnée par la Septante à la Torah et le durcissement légaliste qui s'y manifeste[29]. Le

28. C'est dans ce dernier sens que penche la seule étude abordant *ex professo* le dosage des éléments juifs et grecs dans la Septante : R. Marcus, *Jewish and Greek elements in the Septuagint*, dans *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, II, pp. 227-245. Seeligmann arrive à des conclusions identiques pour le traducteur d'Isaïe, *op. cit.*, pp. 120-121.

29. Cf. Leo Prijs, *op. cit.*, pp. 62-67.

trait le plus suggestif et le plus connu en est l'adoption générale du mot νόμος (loi) pour traduire les mille nuances du mot-Torah. Seul le traducteur des Proverbes, plus hellénisé comme nous le verrons, fait ici exception. Cette rare constance de traduction n'est pas seulement une conséquence du parti pris de clarté qui a fait adopter par les traducteurs grecs des équivalences assez fermes pour chacun des termes du vocabulaire juridique hébreu[30]. On a montré, en effet, que le traducteur du psautier, par exemple, a donné nettement la préférence au mot ἀνομία pour rendre la gamme des vocables hébreux exprimant l'idée de péché[31]. Il est clair que l'on n'est plus là devant un simple mécanisme de traduction, mais devant un présuposé théologique qui tend à ramener tout péché à une désobéissance à la Loi. Nous sommes bien là au cœur du judaïsme.

Une autre caractéristique, bien connue et fort controversée, de la version alexandrine, est sa tendance assez marquée à réduire les anthropomorphismes de la Bible hébraïque. Altérations des expressions directement anthropomorphiques ou anthropopathiques, omission ou altération du nom de Dieu quand il est lié à de semblables formules, refus de localiser ou de faire mouvoir Dieu, atténuations des expressions pas assez spirituelles, introduction d'intermédiaires entre Dieu et les affaires humaines, telles sont, semble-t-il, les principales formes prises par cette tendance, selon l'analyse très fouillée que Fritsch en a faite pour le Pentateuque[32]. Une des conclusions de la même étude, confirmée par ceux qui se sont occupés du même point à propos du traducteur de Job[33] ou du premier Livre des Rois[34], est que pareille préoccupation théologique, pour centrale

30. Ce dernier point a été bien étudié par S. H. Blank, *The LXX renderings of Old Testament terms for Law*, dans *Hebrew Union College Annual*, VII, 1930, pp. 259-283.

31. M. Flashar, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*, dans *Z. A. W.*, 32, 1912, pp. 165-173.

32. C. T. Fritsch, *The Antianthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton, 1943.

33. D. H. Gard, *The exegetical method of the Greek translator of the book of Job*, dans *Journal of Biblical Literature, Monograph Series*, vol. VIII, Philadelphie, 1952, ch. II.

34. J. W. Wevers, *Exegetical Principles underlying the Septuagint Text of I Kings, II, 12-XXI, 43*, dans *Oudtestamentische studien*, 8, pp. 300-322.

qu'elle ait été, n'est jamais allée jusqu'à une révision systématique du texte hébreu. Le point délicat est de savoir si cette tendance est à mettre sur le compte d'influences helléniques, ou si elle constitue une caractéristique du judaïsme en général[35]. Fritsch a cru pouvoir discerner dans la Septante l'un et l'autre courant, mais Ralph Marcus s'est plu à souligner que, pour les cinq premiers exemples cités par son collègue, on trouve aisément une tendance équivalente dans le Targum, ce qui tend à minimiser beaucoup l'importance de l'élément hellénique[36]. Quoi qu'il en soit de ce point délicat, il faut souligner l'intérêt de cet effort de la version grecque[37]. Quand, en Isaïe, 10, 33, par exemple, le traducteur remplaçait la vigoureuse image de Yahvé en train d'ébrancher la forêt par des considérations sur le châtiment des orgueilleux, il ne faisait pas seulement disparaître une présentation de Dieu choquante pour une théologie plus épurée, mais il dégageait en même temps la leçon spirituelle cachée sous l'image hébraïque. La réticence des traducteurs à l'égard des anthropomorphismes a comme corrélatif un effort constant pour dégager la signification anthropologique des formules religieuses primitives. Nous ne jouons pas ici sur les mots. Le refus d'humaniser Dieu et le souci de saisir la portée humaine de la Révélation sont deux aspects complémentaires d'une compréhension plus affinée de la transcendance divine. Georg Bertram a bien mis l'accent sur le caractère anthropocentrique de la théologie de la Septante qui aide à situer plus exactement son atténuation des représentations de la divinité[38].

La présence d'une forte *préoccupation messianique* chez certains traducteurs n'étonnera pas non plus, si l'on songe à la tension d'espérance dans laquelle a vécu le judaïsme post-biblique jusqu'au temps de Jésus-Christ. Aussi bien

35. Dans ce dernier sens penchait notamment le père des études théologiques sur la Septante, J. Frankel, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

36. R. Marcus, *art. cit.*, p. 239.

37. Cet aspect positif a été souligné par B. T. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951, p. 176.

38. Cf. entre autres : *Der anthropozentrische Charakter der LXX Frömmigkeit*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 8, 1932, p. 219. *Vom Wesen der Septuaginta Frömmigkeit*, dans *Die Welt des Orients II*, 3, 1956.

est-il classique de relever dans la Septante des traces d'interprétation messianisante : le personnage masculin de Genèse, 3, 15, la παρθένος d'Isaïe, 7, figurent obligatoirement dans tout article sur la théologie des Septante, en raison de l'importance reconnue à ces passages par la dogmatique chrétienne. On peut regretter cependant que ces exemples fort ténus aient dispensé parfois les auteurs de puiser dans les richesses considérables que leur offre en ce domaine le reste de la Bible. Ce n'est pas seulement par le changement d'un mot que certains traducteurs laissent deviner leur relecture messianique d'un texte. Ce sont parfois des péricopes entières qui sont presque ré-écrites dans une perspective eschatologique. Que l'on veuille bien comparer, par exemple, les textes hébreu et grec d'Isaïe, 14, 29-32. L'oracle originel était très circonstancié : il constituait un avertissement aux Philistins qui désiraient profiter de la mort de Sargon pour secouer le joug de l'Assyrie. Avec le texte grec, la perspective change complètement : dès le second verset 30 est introduit un personnage inconnu de l'hébreu (δι' αὐτοῦ) qui tiendra jusqu'au bout le devant de la scène. Au verset 31, ce n'est plus une ville qui est invitée à gémir, ce sont toutes les cités. Finalement, au verset 32, apparaissent les principaux intéressés de ces grandioses assises : les Rois des Nations qui porteront témoignage du salut ménagé par Yahvé aux humbles de son peuple. Le doute n'est guère possible : c'est au jugement eschatologique que le traducteur assiste ici en anticipation. Le personnage qui mène l'action ne peut être que le Messie ou Dieu lui-même. La perspective universaliste, la mention du salut constituent en outre des indices dont la convergence paraît décisive.

Bien d'autres exemples analogues pourraient être pris dans le même livre[39], et il est bien clair qu'une étude d'ensemble sur les conceptions messianiques des traducteurs grecs pourrait apporter beaucoup à notre connaissance du judaïsme.

Une autre caractéristique de la théologie alexandrine mérite enfin d'être signalée dans ce bref aperçu : l'intérêt porté par certains traducteurs à l'eschatologie personnelle et à l'au-delà. L'étude du terme ζωή dans la Septante révèle

39. Cf. I. L. Seeligmann, *op. cit.*, pp. 118-119.

que ce concept est plus d'une fois utilisé pour désigner les biens du salut et la vie future[40], et l'on a montré récemment à quel point les conceptions eschatologiques du traducteur de Job avaient influencé sa version : « Dans le texte massorétique, conclut l'auteur de ce dernier travail, on ne fait guère que soulever la question de la possibilité d'une vie future. Dans le grec la vie future est posée comme un fait[41]. » Bien d'autres exemples seraient à étudier, qui nous amèneraient sans doute, comme ceux examinés par Prijs, à constater sur ce point l'influence d'une tradition typiquemet judaïque. Bornons-nous à signaler un exemple particulièrement frappant : la traduction d'Isaïe, 65, 22, où, comme en Genèse Rabba, 12, 5, est introduite la mention de l'arbre de vie impliquant l'éternité du peuple élu[42].

En conclusion de ces rapides indications sur la théologie sous-jacente aux traductions grecques, on est conduit à constater que nos Alexandrins n'ont pas seulement emprunté quelques principes d'exégèse à la tradition spirituelle à laquelle ils appartenaient : c'est d'une manière beaucoup plus large et beaucoup plus diffuse que les idées théologiques de leur milieu ont pénétré dans la trame même de leur traduction, sans qu'il y ait en cette imprégnation rien qui sente le système. Si, dans ces conditions, l'étude de la théologie de la Septante se présente avec des difficultés accrues, elle promet également d'être plus riche et de nous donner accès plus profondément à l'expérience religieuse des traducteurs.

### D. *Les éléments proprement hellénistiques.*

Quoi qu'il en soit de la part des influences hellénistiques sur la théologie des traducteurs, il est certain que l'on peut relever dans l'ensemble de la Septante bien des éléments typiquement grecs. Comme ils se situent souvent plus à la

40. G. Bertram, article Ζωή, dans le *Th. W. N. T.* de Kittel, II, pp. 853-856.
41. D. H. Gard, *The Concept of future Life according to the translator of the book of Job*, dans *Journal of Biblical Literature*, 73, 1954, p. 143.
42. Cf. Leo Prijs, *op. cit.*, p. 70.

surface qu'en profondeur, nous ne ferons que les signaler très rapidement.

Le terrain d'élection pour cette étude semble avoir été jusqu'ici la version des Proverbes : Thackeray y avait relevé l'influence de la métrique grecque[43]. Gerleman, plus récemment, a mis en valeur dans la même traduction d'autres éléments helléniques : la préférence pour le parallélisme antithétique, très grec, qui vient souvent remplacer le parallélisme proprement dit, typiquement sémitique; les réminiscences d'auteurs ou de proverbes grecs; la restriction en un sens éthico-religieux de la conception très large de la Sagesse hébraïque, etc.[44]. Bertram, de son côté, a relevé dans cette traduction l'influence de la conception grecque de l'éducation[45]. Pourtant, dès que l'on aborde le terrain théologique, l'unanimité cesse sur le caractère hellénistique du Livre. Là où les uns discernent l'influence du midrash[46] et le parallèle avec le Targum[47], Gerleman souligne une harmonie avec les tendances stoïciennes. C'est ainsi que la grande pauvreté du vocabulaire moral du traducteur, lequel bloque sur le seul mot κάκος la plupart des qualificatifs moraux péjoratifs, est présentée soit comme un trait du raidissement légaliste juif, soit comme caractéristique du schématisme de la morale hellénistique[48].

On s'accorde pourtant dans l'ensemble à reconnaître que l'influence de la philosophie grecque est pratiquement très faible dans la Septante en général[49]. On ne peut prouver

43. H. St. J. Thackeray, *The Poetry of the Greek Book of Proverbs*, dans *Journal of Theological Studies*, 13, 1912, pp. 46-66.

44. G. Gerleman, *The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document*, dans *Oudtestamentische studien*, VII, pp. 15-27.

45. G. Bertram, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel*, dans *Imago Dei : Beiträge zur theologischen Anthropologie G. Krüger dargebracht*, 1932, pp. 35-51. Cf. aussi *Praeparatio evangelica...*, p. 230.

46. Ainsi A. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig, 1890. G. Bertram, *Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*, in *Z.A.W.*, 54, 1936, pp. 153-167.

47. A. Kaminka, *Septuaginta und Targum zu Proverbien*, dans *Hebrew Union College Annual*, VIII-IX, 1931-1932, pp. 169-191.

48. G. Gerleman, *art. cit.*, pp. 20-21.

49. Il existe sur ce point précis une étude déjà ancienne de J. Freudenthal, *Are there traces of Greek Philosophy in the Septuagint?* dans *Jewish Quarterly Review*, 1890, pp. 205-222.

que des mots comme ψυχή, νοῦς, πρόνοια, etc., dont l'emploi était inévitable, aient eu pour le traducteur une résonance technique[50]. Mais ce qui nous semble plus décisif encore, c'est l'absence totale dans la Septante de mots présents dans d'autres écrits judéo-grecs, et qui auraient fort bien pu être choisis comme équivalents de termes hébreux : ni σωφροσύνη, ni ἀνδρεία, ni καρτερία, ni ἐπιείκεια, ni μεγαλοψυχία, n'ont été utilisés par les traducteurs, alors que des esprits teintés de philosophie n'eussent pas manqué de les adopter pour rendre respectivement *hokhmah*, *haïl*, *hésed*, *nedabah*. Ce n'est pas au niveau de ces concepts fondamentaux qu'il faut chercher des traces de l'hellénisation des traducteurs, mais bien plutôt dans les images empruntées au monde culturel ambiant, comme l'a montré excellemment Ziegler pour le traducteur d'Isaïe[51]. L'emploi des noms de monnaies grecques comme δίδραχμον, voire une allusion passagère à la mythologie, telle la fameuse corne d'Amalthée (Job, 42, 14), nous rappellent que les traducteurs vivaient au milieu de Grecs, mais on ne peut prouver pour la majorité d'entre eux autre chose que cette hellénisation de surface dont ils auraient pu difficilement être exempts.

### E. *Synthèse concrète des influences.*

La revue très rapide que nous avons faite jusqu'ici des éléments techniques et des influences religieuses que l'on peut discerner dans le travail des traducteurs ne doit point faire illusion : ce que l'analyse distingue à l'infini, la vie sait le synthétiser en des actes d'une étonnante simplicité. Certes le travail de version est sujet à des hésitations et à des reprises et n'a pas la même spontanéité, par exemple, que la composition littéraire libre. La traduction d'une phrase ou d'un petit paragraphe reste toujours cependant une démarche organiquement une, malgré la diversité des processus mentaux qu'elle met en branle.

Ce qui importe, dans ces conditions, c'est de retrouver,

50. R. Marcus, *art. cit.*, pp. 237-238.
51. J. Ziegler, *Untersuchungen...*, pp. 80-103.

à propos de chaque péricope de la Bible, l'unité et l'originalité de l'acte effectué en cet endroit par le traducteur. Il s'agit là d'un travail long et patient mais nullement irréalisable. L'essentiel en ce domaine est d'accepter de considérer le texte grec à différents niveaux de profondeur, en refusant de prendre tel ou tel élément particulier comme explicatif de l'ensemble. C'est ainsi que l'examen attentif des erreurs d'origine paléographique (confusion de lettres, omissions, dittographies, etc.) qui peuvent être à l'origine de telle ou telle particularité de la traduction ne nous livre pas, de lui-même, la clé de cette traduction. Discerner que le traducteur a confondu *déber* (peste) et *dabar* (parole) ou *gor* (attaquer) et *gêr* (étranger), c'est reconstruire le mécanisme d'une erreur et cela nous éclaire sur un des éléments constitutifs de la version; mais cela ne suffit pas à nous expliquer pleinement un acte de traduction qui plonge ses racines dans le subconscient et la personnalité profonde du traducteur. On ne peut comprendre pleinement l'opération mentale de ce dernier sans faire appel, dans les cas cités, à son intérêt pour la théologie du Logos ou à la ferveur de son prosélytisme.

Parallèlement, discerner dans la version d'un passage un certain nombre de contresens, ce n'est pas prononcer contre ce passage une sentence définitive. La même péricope qui, comparée à l'hébreu, apparaît comme un tissu d'erreurs, peut se révéler pleinement intelligible à partir du moment où on la considère pour elle-même, en cherchant à comprendre l'idée qui s'y exprime.

Nous croyons donc, pour notre part, que l'étude en profondeur d'une péricope de la Septante devrait accepter de se situer systématiquement à trois points de vue au moins, et considérer successivement : le texte comme traduction; le texte comme unité littéraire; le texte comme expression d'une certaine mentalité religieuse. Seule cette diversité de points de vue pourrait donner à l'appréciation finale une réelle solidité. C'est en effet dans la mesure où des inexactitudes de traductions apparaissent comme polarisées par un schème de lecture qui redonne un sens à la phrase, et dans la mesure où ce schème de lecture se révèle consonant avec ce que l'on sait par ailleurs de la mentalité du traducteur, que l'on peut réellement saisir dans sa totalité l'acte

de ce dernier et le comprendre pleinement. Ce cas n'est nullement chimérique et, faute de pouvoir développer ici un exemple, nous nous permettons de renvoyer à un article de la *Revue Biblique* où la méthode d'analyse évoquée à l'instant a été longuement détaillée et appliquée à un passage d'Isaïe[52]. Dans bien d'autres cas, au contraire, il s'avérera difficile de saisir une cohérence interne et un principe d'intelligibilité dans le texte grec, ce qui aura d'évidentes conséquences quand il s'agira d'évoquer ce texte à l'appui d'une étude de vocabulaire par exemple.

Autrement dit, il semble bien difficile de pouvoir utiliser le témoignage d'une péricope de la Septante, soit pour une étude théologique, soit pour une recherche sémantique sur un terme déterminé, sans avoir auparavant déterminé la nature réelle de l'acte de traduction qui constitue le seul contexte à partir duquel on puisse peser le sens des termes employés par le traducteur. Ni la péricope hébraïque, qui peut n'avoir pas été comprise, ni la péricope grecque, qui n'a pas été composée librement pour elle-même, ne nous donnent en effet à elles seules, le contexte à partir duquel nous déterminons le sens d'un mot dans la Septante. Ce contexte réside dans l'acte de traduction lui-même, c'est-à-dire dans la démarche de pensée qui a conduit le traducteur du texte hébreu au texte grec, démarche qu'il n'est pas impossible de saisir, ainsi que nous avons essayé de le suggérer.

C'est en s'efforçant de remonter ainsi jusqu'à l'originalité même de l'acte du traducteur (réussi ou manqué), que l'on se mettra en mesure de comprendre éventuellement sa pensée et, par conséquent, de parler de sa spiritualité et de sa théologie. Une théologie ne se saisit pas, en effet, dans de simples mots, mais dans la pensée en acte du théologien. Les relevés statistiques d'équivalences entre termes hébreux et grecs, puisés complaisamment dans la Concordance d'Hatch-Redpath, sont de peu d'utilité sans ce désir fondamental de compréhension, appuyé sur une technique rigoureuse d'analyse des péricopes en profondeur. On ne peut atteindre la pensée d'un autre sans consentir à penser soi-

52. J. Coste, *Le texte grec d'Isaïe 25, 1-5*, dans *Revue Biblique*, 61, 1954, pp. 36-64.

même, et c'est à cette démarche d'intelligence sympathique que nous convient, avant tout, les premiers traducteurs de la Bible.

## IV. — Les résultats

Rappelons qu'il ne saurait être question ici de dresser le bilan de cette première expérience de traduction dont nous avons essayé de dégager les principales caractéristiques. Trop d'études particulières sont encore à faire pour qu'il soit possible de dresser autre chose actuellement qu'un constat rapide des principaux résultats de cette vaste entreprise que fut la version grecque de la Bible.

### A. *Influence linguistique de la Septante.*

Dans la perspective qui est celle du présent cahier, nous ne pouvons nous dispenser de considérer en premier lieu comment l'expérience envisagée ici s'est soldée du simple point de vue linguistique. Le travail des traducteurs grecs a-t-il abouti à la constitution d'un vocabulaire et d'une langue bien individualisés ? Sans vouloir entrer ici directement dans la question du « grec biblique », rappelons simplement que jusqu'au siècle dernier les philologues, frappés par les différences entre la langue des auteurs classiques et celle de la Septante, postulaient généralement l'existence d'un idiome judéo-grec parlé dans les ghettos d'Alexandrie. La découverte des papyri à la fin du 19e siècle, en ressuscitant sous les yeux des savants la langue courante du monde hellénistique, a provoqué sur ce point une complète révolution à laquelle reste attaché le nom de Deissmann. Depuis, tout le monde s'accorde à reconnaître dans le grec de la Septante un témoin entre autres de la koinè [53]. Actuellement, cependant, c'est de nouveau vers les caractéristiques hébraïques de la Septante, trop minimisées par un Deissmann ou un

53. Un bon exposé d'ensemble de cette question du grec biblique se trouve sous ce titre dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1319-1364 (J. Vergote).

Psichari, que se tourne l'attention des spécialistes, notamment celle de H. S. Gehman, qui a consacré à ce sujet plusieurs articles[54]. En s'inspirant de ses remarques, on pourrait résumer ainsi la position de la question :

La langue utilisée par les traducteurs de la Bible contenait encore trop d'hébraïsmes pour ne pas dérouter quelque peu un Grec qui n'aurait eu aucune notion de l'univers de pensée des Juifs et de leur langue. D'autre part, il semble certain que les traductions ont été faites pour être comprises, et qu'elles devaient être facilement intelligibles comme telles par ceux auxquels elles étaient destinées. Enfin il est fort vraisemblable que les Juifs alexandrins, dans leurs relations avec la population de langue grecque, étaient capables de se faire comprendre parfaitement. La différence entre le prologue et le corps même du livre de l'Ecclésiastique illustrerait, si l'on voulait, la facilité qu'avait un Juif à changer de registre linguistique. Si l'on maintient ensemble ces trois assertions, dont aucune ne semble devoir être sérieusement contestée, on est normalement conduit à supposer l'existence d'un idiome un peu particulier, qui aurait été parlé et compris à l'intérieur des cercles religieux centrés sur une liturgie de la Parole et une étude assidue de la Torah. Sans être à proprement parler la langue particulière d'une minorité raciale, le grec à saveur hébraïque de la Septante aurait été caractéristique d'une manière de parler en usage dans des communautés croyantes, soucieuses d'exprimer leur Foi en référence à une tradition et de ne pas laisser perdre le contenu original de la Révélation. Les traductions et commentaires oraux faits dans les proseuques alexandrines ont dû donner assez vite naissance à un mode d'expression religieuse saturé de réminiscences bibliques implicites, comparable à celui qui caractérise certains milieux protestants particulièrement attachés à l'Écriture. L'imprégnation de la langue française du moyen âge par des expressions décalquées de la Vulgate, phénomène si bien étudié par J. Trénel[55], pourrait être évoquée aussi à titre d'analogie. Autre-

54. H. S. Gehman, *The Hebraïc Character of Septuagint Greek*, dans *Vetus Testamentum*, I, 1951, pp. 81-90; *Hebraïsms of the old Greek Version of Genesis*, *ibid.*, III, 1953, pp. 141-148.

55. J. Trenel, *L'Ancien Testament et la langue française du Moyen-Age*, Paris, Léopold Cerf, 1904.

ment dit, sans avoir créé à proprement parler une révolution linguistique, les traductions grecques de la Bible auraient à la fois utilisé et canonisé un certain « jargon » religieux, au sens noble du terme. C'est cette langue un peu particulière, à la saveur liturgique indéniable, qui était destinée à influencer, à travers le Nouveau Testament, les Pères Grecs et les vieilles latines, tout un mode d'expression des réalités chrétiennes.

B. *Place de la Septante dans le dialogue judaïsme-hellénisme.*

> ... Une traduction ne consiste pas simplement à faciliter la communication avec le monde d'une autre langue, mais elle est en soi un déchiffrement de la question posée en commun. Elle sert à la compréhension réciproque en un sens supérieur. Et chaque pas dans cette voie est une bénédiction pour les peuples[56].

Cette profonde remarque d'Heidegger qui, dans l'esprit de son auteur, visait surtout la traduction d'ouvrages philosophiques, nous paraît éminemment applicable à l'ensemble des versions grecques qui forment notre Septante. Placés au carrefour de deux civilisations et de deux univers religieux, les traducteurs alexandrins ont nécessairement pris position, consciemment ou inconsciemment, dans le redoutable problème qui, à bien des titres, reste le nôtre aujourd'hui : comment, sans la trahir, rendre la Révélation accessible à la mentalité d'un peuple élevé en dehors d'elle ?

Remarquons tout d'abord que le problème « missionnaire » évoqué ici, débordait de beaucoup, pour les Alexandrins, le cadre des traductions grecques de la Bible. Le prosélytisme juif est un fait, et un ouvrage judéo-hellénistique comme la lettre d'Aristée suffit à montrer que les exilés de la diaspora croyaient aux vertus de la propagande écrite, et ne dédaignaient pas de couvrir de l'étiquette juive bien des lieux communs de la morale d'alors. L'œuvre d'un Philon orchestrera d'ailleurs amplement, un peu plus tard, les pos-

56. Prologue d'Heidegger à la traduction française d'un de ses ouvrages : *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Gallimard, Paris, 1938, p. 8.

sibilités de cette tentative de conciliation. Le tout est de savoir si cette volonté de rapprochement était déjà caractéristique des traducteurs qui œuvraient au 3e ou 2e siècle avant notre ère.

Les traductions gloses à portée universaliste, qui trahissent ici et là dans la Septante l'intérêt des traducteurs pour la conversion des gentils, ne sont pas à elles seules un indice de leur ouverture d'esprit aux valeurs de l'hellénisme. L'universalisme de la Septante, comme celui du judaïsme palestinien, reste centripète et non centrifuge. Il suffit pour s'en convaincre de relire la plus belle de ces gloses, celle qu'une légère erreur de lecture a suggérée au traducteur d'Isaïe, 54, 15 :

> Voici que grâce à moi les prosélytes vont s'approcher de toi, auprès de toi ils vont chercher refuge.

L'aspect « missionnaire » de la Septante réside moins dans ces perspectives messianiques un peu vagues que dans les efforts de rapprochement qui ont été tentés ici ou là entre tel aspect de la pensée juive et tel aspect correspondant de la pensée hellénistique. Le traducteur des Proverbes semble avoir cherché ainsi un terrain commun dans le domaine de l'éducation, et le traducteur de Job dans celui de l'immortalité. Mais, comme nous avons eu l'occasion de le dire plus haut, de pareils efforts sont restés très limités. La négligence de bien des équivalences verbales possibles, à laquelle nous avons fait également allusion, suffit à trahir la réticence des traducteurs devant tout concordisme facile. Finalement, c'est dans la mesure où, selon la ligne même du judaïsme post-biblique, elle tendait à « spiritualiser » le texte hébreu, que la Septante se préparait le plus l'audience de lecteurs païens éventuels. La démarche d'esprit complexe, évoquée par les auteurs sous le nom barbare d'anti-anthropomorphisme, réalisait concrètement, croyons-nous, l'interpénétration des deux mentalités, et c'est sans doute pourquoi on a pu en souligner si fortement, de part et d'autre, soit le caractère juif, soit le caractère hellénistique. Ce sont des monographies précises sur tel ou tel aspect de cette « spiritualisation » du message biblique qui seraient ici nécessaires. Celle que Bertram a consacrée récemment au

thème de « l'élévation » dans la Septante aboutit à des conclusions qui semblent bien avoir une portée plus générale[57]. En même temps qu'elle éliminait les éléments à saveur mythique que pouvait conserver encore l'idée d'élévation dans l'Ancien Testament, la Septante se gardait de toute tendance syncrétiste sur ce point. L'élévation de l'homme apparaît comme une élévation sociale envisagée à la lumière de la Révélation, et nullement dans le sens des religions de libération. L'élévation de Dieu est affirmée dans une perspective liturgique où s'estompe le réalisme primitif des vieux textes hébreux. Finalement, l'idée d'élévation dans la Septante marque avant tout la distance qui sépare l'homme et Dieu, et maintient dans toute sa transcendance la Révélation. Telle semble bien être la leçon la plus profonde qu'étaient destinés à nous laisser les traducteurs alexandrins. A une époque de syncrétisme où tout paraissait les inciter à donner au texte biblique les coups de pouce nécessaires pour en faciliter l'acceptation par le monde grec, les traducteurs ont su maintenir intact le message. S'ils n'ont pas amorcé un vrai dialogue entre les deux univers de pensée, ils l'ont rendu possible à une génération ultérieure plus armée pour cela. En gardant son originalité à la Révélation, tout en donnant au monde hellénistique le moyen matériel d'en prendre connaissance, ils ont œuvré dans le sens d'une authentique adaptation, et le christianisme primitif fera de leur travail un outil missionnaire de choix pour réunir dans la même Église Juifs et Gentils.

### C. « *Praeparatio evangelica* ».

C'est encore à G. Bertram, l'un des plus persévérants et des plus pénétrants spécialistes de la Septante, que nous empruntons le titre de ce dernier paragraphe. Les remarques pertinentes qu'il a groupées sous ces deux mots dans un récent article[58] mettent l'accent sur le résultat historiquement et religieusement le plus important de la traduction

57. G. Bertram, *Der Religionsgeschichtliche Hintergrund der Erhöhung in der Septuaginta*, dans *Z.A.W.*, 68, 1956, pp. 57-71.
58. G. Bertram, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, pp. 226-249.

grecque de l'Écriture : le rôle de chaînon qu'elle a joué entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

En traduisant *'ébed* en παῖς de préférence à δοῦλος, dans les chants du serviteur, le traducteur d'Isaïe a évidemment favorisé l'application de ces textes au Christ, et fourni des éléments à une théologie de la filiation divine. En mettant en relief le Logos de Yahvé, la version grecque a frayé la voie à l'Évangile de Jean; en rapprochant l'image du Dieu berger et celle du berger messianique, elle a facilité l'application à Jésus d'images concernant Yahvé lui-même, et préparé ainsi directement la formulation de la foi en la divinité du Christ. A ces exemples qu'étudie l'article cité de Bertram, il serait possible d'ajouter bien d'autres traits. Nous pensons par exemple à l'influence exercée très probablement sur le Nouveau Testament par la conception de la δόξα qui se fait jour dans la traduction d'Isaïe[59]. Plus généralement d'ailleurs, il conviendrait de mettre en relief ici l'influence de l'exégèse des traducteurs grecs sur les procédés utilisés par la première exégèse chrétienne. Certes, un saint Paul avait été formé aux pieds de Gamaliel dans la tradition exégétique juive, mais il n'eût sans doute pas été aussi libre pour utiliser dans un sens midrashique tel ou tel passage de l'Écriture, si le texte grec qu'il lisait n'avait pas déjà contenu l'amorce de cette interprétation[60]. Si l'on étend enfin la considération de l'influence de la Septante jusque sur la théologie patristique et médiévale, la signification de la traduction grecque pour l'histoire du christianisme apparaît encore plus considérable. Quelle qu'ait été la pensée du traducteur de l'Exode en rendant le fameux *'eyeh 'asher 'eyeh* par ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, il est certain qu'il a *de facto* introduit au cœur du message biblique une pierre d'attente pour une philosophie de l'Être, inspirée de la tradition platonicienne et aristotélicienne. Et l'on sait que cette facilité a été largement exploitée.

Pour tout dire en un mot, le fait que le christianisme des premiers siècles ait reçu la parole de Dieu à travers l'œuvre

59. L. H. Brockington, *The Greek Translator of Isaiah and his interest in* δόξα, dans *Vetus Testamentum*, I, 1951, pp. 23-32.

60. Cf. Romains, 10, 21, et Isaïe, 65, 1-2; Romains, 11, 27, et Isaïe, 59, 20; et autres exemples étudiés par St. Lyonnet, *Quaestiones in Romanos*, seconde série, Rome, 1957.

des traducteurs grecs, a certainement pesé très largement sur l'ensemble de son développement exégétique, théologique, liturgique. Sur les conditions requises pour l'étude systématique de cette influence, nous ne pouvons que renvoyer à l'article de Mgr Jouassard que nous citions en commençant. Espérons qu'il se rencontrera des chercheurs assez patients pour nous prouver que l'étude du contenu spirituel et doctrinal de la Septante peut dépasser la mise en valeur de quelques textes privilégiés, et s'élever jusqu'au rang de science précise auquel elle peut certainement prétendre.

## Conclusion

C'est dans les milieux de la diaspora hellénistique que la Bible, sortie de la patrie qui l'avait vu naître et grandir, affronta pour la première fois la rencontre avec des hommes qu'elle n'avait plus été seule à éduquer et à former. Elle inaugurait ainsi, à travers la géographie et l'histoire, cet immense voyage qui n'est point encore terminé, et qui la conduit au-devant des croyants de toute race et de toute langue. En quelles conditions s'est déroulée cette première et décisive expérience, voilà ce que nous aurions voulu suggérer dans les pages qui précèdent. La meilleure manière de les synthétiser est peut-être encore de dégager en deux mots les enseignements que cette expérience contient pour notre pastorale biblique d'aujourd'hui.

Au premier abord, cette entreprise disparate que nous désignons commodément sous le sigle « Septante » semble nous inviter à la prudence et à la circonspection en matière de traduction biblique. En réfléchissant sur l'influence considérable jouée par la version grecque sur l'histoire du judéo-christianisme, nous ne pouvons pas évoquer sans regrets l'immense manque à gagner entraîné par les conditions défectueuses dans lesquelles s'est déroulé ce premier travail. Les aléas du travail sur manuscrit, la compétence linguistique insuffisante des traducteurs, l'incapacité où ils étaient de s'abstraire des conceptions de leur milieu, le manque d'unité et de coordination, tout cela nous a valu une Bible grecque grandement imparfaite, dont les incompréhensions, les lacunes, les erreurs, ont pesé sur les origines

et la théologie chrétiennes. Devant un tel fait, le traducteur ne peut que méditer sur la responsabilité qui lui incombe. De lui la formation théologique et spirituelle du chrétien reçoit une empreinte dont ce dernier pourra d'autant moins se défaire qu'il la subit plus inconsciemment. On ne mettra jamais trop d'effacement personnel, de compétence et de probité, à transmettre à ses contemporains la parole même de Dieu.

Mais une autre constatation, d'un poids plus grand encore, nous semble se dégager avec éclat de l'expérience globale de la Septante. Toutes les imperfections relevées à l'instant ne sont, au fond, que la rançon inévitable des lois mêmes de la Révélation divine, qui s'est confiée depuis le premier instant à des vases d'argile et ne peut nous parvenir qu'à travers le jeu incertain des responsabilités humaines. Ces aléas eux-mêmes sont la condition nécessaire d'un dialogue entre l'homme et Dieu, dialogue dans lequel chaque génération nouvelle apportera ses exigences propres de compréhension et son mode particulier de fidélité. La Bible sera sans cesse à traduire, et cet effort constamment repris est comme la respiration d'une Foi qui veut se maintenir en vie. Ce qui, au milieu des mille risques de ce travail humain, est susceptible d'en assurer la validité foncière, la Septante est là pour nous l'apprendre. C'est dans la mesure où ils étaient portés par l'interprétation vivante de leur communauté que les traducteurs grecs ont maintenu, à travers mille contresens de détail, le message authentique de la Révélation. C'est parce qu'ils ne la lisaient pas seuls et la recevaient humblement d'une tradition religieuse remontant aux auteurs sacrés eux-mêmes, qu'ils ont su déchiffrer et transmettre le sens vrai de la Révélation. Ne doutons pas que Dieu réserve à son Église une assistance au moins égale à celle qu'il accorda jadis à la Synagogue. Les traducteurs d'aujourd'hui et de demain, qu'animera le même souci d'une pastorale d'Église, n'ont pas fini sans doute de découvrir dans la Septante la justification permanente du plus surnaturel optimisme.

Rome.

J. Coste, s. m.

# LES ANCIENNES VERSIONS DE LA BIBLE

Le problème des traductions bibliques a dû se poser dès l'origine de l'Église. Il est même plus ancien qu'elle, puisqu'il avait déjà été posé et résolu par la communauté juive. Nous ignorons pourtant comment les premiers chrétiens l'ont résolu. Tout au plus pouvons-nous supposer qu'ils ont pratiqué la traduction orale comme les juifs palestiniens de langue araméenne le faisaient pour l'Ancien Testament. L'histoire proprement dite des versions chrétiennes ne commence qu'au 2e siècle. C'est à cette époque que l'on peut placer l'origine des versions latines et syriaques, en s'appuyant sur une documentation solide. Pour les versions dans les divers dialectes égyptiens, les sources ne nous ramènent pas au-delà du 3e siècle. Les versions arméniennes sont plus tardives encore et il faut les placer à l'époque de l'invention de l'alphabet arménien, à la fin du 4e siècle. Les versions géorgiennes dépendent de l'arménien et ne peuvent donc être antérieures au 5e siècle. L'évangélisation de l'Éthiopie a commencé dans la première moitié du 4e siècle, mais les versions bibliques ne sont probablement pas contemporaines des premiers missionnaires : elles sont plutôt l'œuvre de moines venus en Éthiopie après Chalcédoine. Quant aux versions arabes, elles sont postérieures à la conquête de l'Islam. Enfin les versions slaves datent de l'évangélisation des peuples slaves par Byzance[1].

1. Pour les anciennes versions latines, je me permets de renvoyer à mon article *Latines (versions) antérieures à saint Jérôme*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. IV, col. 334-347. Pour les autres versions, un article paraîtra dans un prochain fascicule du même Dictionnaire, sous le mot *Orientales (versions)*, en collaboration : Arabes (B. Botte), Arméniennes (S. Lyonnet), Coptes (B. Botte), Éthiopiennes (B. Botte), Géorgiennes (L. Leloir), Syriaques (C. Van Puyvelde).

Les versions bibliques étaient une nécessité vitale pour l'Église. A l'origine, le grec, langue universelle, suffisait pour les villes du monde hellénistique où le christianisme s'est implanté tout d'abord. Mais à mesure qu'il rayonnait à l'intérieur du pays, il rencontrait des groupes auxquels le grec était inconnu, ou des minorités importantes qui n'en avaient qu'une connaissance superficielle. Or la Bible était à la base de la vie des communautés chrétiennes. C'est sur elle que s'appuyaient la catéchèse et la prédication. La lecture de l'Écriture Sainte formait une partie essentielle de la liturgie. Les psaumes et les cantiques scripturaires étaient les seuls chants liturgiques. Partout où il a trouvé une langue suffisamment évoluée et un système d'écriture, le christianisme n'a pas tardé à produire des versions bibliques. Elles n'ont pas été faites pour satisfaire quelques âmes pieuses, mais pour servir les besoins de la communauté et, plus spécialement, pour l'assemblée liturgique. Ceci a son importance. On ne peut considérer ces versions comme des œuvres privées qui engagent la seule responsabilité de leurs auteurs. Elles ont été faites, sans aucun doute, sous la direction des chefs de communauté et elles ont une valeur de tradition. Elles nous montrent les réactions de la conscience chrétienne en face des problèmes de traduction. Elle peuvent avoir chacune leurs défauts; mais leurs tendances communes supposent des principes communs, qui n'ont peut-être pas été formulés par les traducteurs, mais n'en sont pas moins réels, et nous n'avons pas le droit de les négliger. Il n'est pas question, bien entendu, de copier matériellement les méthodes et les procédés des traducteurs anciens, mais de s'inspirer de l'esprit qui les a guidés.

Cet article n'a pas d'autre but que de rechercher, dans les méthodes des anciennes versions, les principes qui ont guidé leurs auteurs. On ne trouvera donc pas ici une histoire des anciennes versions. Je me contenterai de rappeler les faits essentiels. De plus, pour ne pas allonger inutilement cet article, je me limiterai aux plus anciennes, les versions latines, syriaques et coptes.

Les premiers vestiges de traductions latines de l'Écriture apparaissent non dans des manuscrits bibliques, mais dans les citations des premiers écrivains. Les deux témoins les plus anciens sont Tertullien et saint Cyprien. On pourrait

imaginer que Tertullien, qui connaissait parfaitement le grec, traduisait lui-même directement ses citations. Mais la constance du vocabulaire de ces citations et leur parenté évidente avec les versions utilisées en Afrique de saint Cyprien à saint Augustin prouvent que, pour certains livres au moins, Tertullien suivait une traduction antérieure. On s'est même demandé si, pour l'évangile de saint Luc, il ne se servait pas de deux traductions, une catholique et une marcionite. C'est donc en Afrique que nous trouvons tout d'abord des traces de versions bibliques. A Rome, les premiers vestiges d'une traduction apparaissent avec Novatien. A partir du 4e siècle, les témoins se multiplient. Outre les citations de plus en plus nombreuses, on possède des manuscrits bibliques. Il y a des matériaux abondants qui avaient été rassemblés au 18e siècle par le bénédictin Pierre Sabatier[2]. Il se sont encore accrus depuis les travaux de J. Denk et de son continuateur, Dom B. Fischer, de l'Abbaye de Beuron[3].

La première impression que font ces matériaux si abondants et si divers est celle d'un chaos. On croirait se trouver en présence d'une multitude de traductions différentes. Mais cette impression est fausse. Il est possible que pour certains livres il y ait deux ou tout au plus trois traductions. Encore n'est-il pas sûr qu'elles soient complètement indépendantes l'une de l'autre. Mais pour d'autres livres, il est certain qu'il n'y a eu qu'une seule traduction primitive, qui a subi de profonds remaniements. C'est le cas, par exemple, des Psaumes et des Maccabées. Le vocabulaire a été parfois complètement renouvelé, et cependant on retrouve des traces de la version primitive. Ainsi la vieille version africaine du psautier traduisait παγίς par *muscipula* (souricière). Ce vieux mot populaire a été éliminé et remplacé par *laqueus*. Pourtant on le retrouve une fois dans le psautier de Saint-Germain, d'origine gauloise[4]. Il n'est pas vraisemblable que ce soit là une correction d'un texte qui portait primitive-

2. P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*, Reims, 1745.

3. *Vetus Latina. Reste der altlateinischen Bibel*, Beuron, 1949. En cours de publication.

4. Cf. R. Weber, *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins*, « *Collectanea Biblica Latina* », 10, Rome, 1953, p. 317 dans l'apparat du Ps. 123, 7.

ment *laqueus*. C'est tout simplement un oubli : on a remplacé partout ailleurs *muscipula* par *laqueus;* mais on a oublié de le faire à un endroit. Des indices de ce genre trahissent le vieux fonds africain du Psautier gaulois. La diversité apparente ne prouve donc pas l'existence de versions indépendantes l'une de l'autre; mais elle montre le caractère mouvant de ces versions. On ne s'est pas attaché aveuglément au texte des versions primitives; on a essayé au contraire de les améliorer, tant pour la langue que pour le texte de base. Nous reviendrons plus loin sur ce travail de correction. Nous voulons simplement montrer ici qu'il est possible de reconstituer en tout ou en partie les versions primitives et de juger de leur méthode.

Plusieurs méthodes étaient théoriquement possibles. Il y avait tout d'abord celle des targums araméens de l'Ancien Testament. Il est difficile de dire ce qu'étaient ces traductions, primitivement orales, car les targums écrits diffèrent par l'âge et la fidélité. Mais ceux-là mêmes qui paraissent le plus fidèles ne sont pas exempts de gloses et de paraphrases, tandis que les autres tournent au midrash. A juger les choses en gros, il semble que les targums aient toujours été des traductions assez libres qui ne craignaient pas d'ajouter au texte pour le rendre accessible à l'auditeur ou au lecteur. On connaissait d'autre part, dans le monde latin, la traduction littéraire, telle que Cicéron l'avait pratiquée pour Platon, Démosthène, Eschine, essai de transposition de l'original dans la langue de traduction.

Les vieilles versions latines n'admettent les libertés ni de l'une ni de l'autre méthode. Elles ne sont ni des paraphrases ni des transpositions littéraires. Elles se présentent au contraire comme des calques, des traductions « juxtalinéaires » analogues à celles qu'on employait probablement dans les écoles. Saint Jérôme, qui a pratiqué la méthode de Cicéron pour traduire des ouvrages autres que l'Écriture, marque bien la différence : « Non seulement je reconnais, mais je proclame librement que dans la traduction des auteurs grecs — *à l'exception des Saintes Écritures où l'ordre des mots est aussi un mystère* — je ne rends pas mot pour mot, mais sens pour sens[5]. » Il oppose deux méthodes : l'une qui rend

5. *Epist.* 57, 7, *P. L.*, 22, col. 371 : « Ego enim non solum fateor,

sens pour sens (*sensum de sensu*) et celle qui rend mot pour mot (*verbum e verbo*). Cette dernière méthode est celle de la traduction biblique. Saint Jérôme ne fait que reconnaître une pratique traditionnelle à laquelle il prétend se soumettre lui-même.

Le premier souci qui a guidé les traducteurs anciens dans le choix de cette méthode a sans doute été la fidélité au texte. Mais il y a probablement aussi un autre élément qui a joué. Le grec des Septante n'était pas un grec ordinaire. C'était une langue de traduction qui gardait bon nombre d'hébraïsmes dans son vocabulaire et dans son style. Elle devait apparaître comme une sorte de langue sacrée. Nous en avons la preuve dans saint Luc. Il connaît parfaitement le grec et il le manie même à l'occasion avec élégance. Pourtant son évangile fourmille d'hébraïsmes. Souci de garder la couleur des écrits qu'il utilise ? Peut-être en partie. Mais il est caractéristique qu'il introduit parfois des hébraïsmes là où il suit saint Marc. On a bien l'impression qu'il a voulu se conformer à un style sacré dont le modèle se trouvait dans les Septante. Il est plus que probable que les premiers traducteurs ont eu, eux aussi, le sentiment de se trouver en présence d'un style sacré qu'ils devaient respecter.

Il y avait cependant des problèmes plus importants que celui du style. Il fallait traduire des idées et des institutions nouvelles qui étaient inconnues au latin. Les premiers chrétiens de langue grecque avaient trouvé le terrain déjà partiellement préparé par la traduction des Septante. En latin, tout était à créer. La langue des anciennes versions latines a été éminemment créatrice et elle est la base principale du latin chrétien.

Il y a tout d'abord les mots empruntés au grec ou à l'hébreu : *alleluia*, *amen*, *apostolus*, *baptisma*, *evangelium*. Il serait trop long d'en donner ici la liste. En ajoutant à ceux qui ont survécu dans la Vulgate ceux qu'on trouve dans les anciennes versions, on dépasse largement la centaine. Un autre procédé pour serrer le texte de près a été le calque : au moyen d'éléments latins on formait des mots nouveaux

sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. »

sur le modèle du grec. Ainsi, par exemple, *beneplacitum* calqué sur εὐδοκία *sanctificare*, *iustificare*, dérivés de *sanctus*, *iustus*, comme ἁγιάζω, δικαιόω de ἅγιος, δίκαιος. Mais là même où on se servait d'un vocabulaire authentiquement latin, les mots prenaient souvent une valeur nouvelle inconnue de la langue commune : *fides*, *spes*, *caritas*, *confessio*. Et de même des expressions dont chaque partie était latine. mais dont l'ensemble donnait un sens nouveau : *regnum caelorum*, *portae inferi*, *gloria dei*.

Si l'on tient compte de tous ces éléments : mots étrangers, néologismes, sens nouveaux, style hébraïsant, on comprendra que cette langue des traductions bibliques devait faire aux gens du dehors l'impression d'une langue nouvelle et quelque peu étrange.

Il est bon de souligner ceci parce que, d'une connaissance trop élémentaire on tire parfois des conclusions un peu simplistes. J'ai entendu dire parfois : « La Bible latine a été traduite en latin populaire. Eh bien, nous devons faire la même chose et traduire en français populaire. » C'est beaucoup trop simple et cela repose sur une équivoque. Populaires, les anciennes versions le sont par certains côtés. Les traducteurs ne se sont pas souciés des tabous des grammairiens et ils n'ont pas voulu faire du beau latin. Ils ont puisé dans la langue vivante et ont suivi les tendances de leur temps. Les philologues peuvent trouver dans ces versions des vestiges du latin vulgaire. Mais croire qu'elles sont purement et simplement du latin vulgaire directement accessible à n'importe quel Romain ou Africain, c'est une erreur. Une phrase aussi simple que *iustus ex fide vivit*, dont tous les mots sont latins, était proprement incompréhensible à un païen, parce que ni *iustus* ni *fides* ni *vivere* n'ont dans ce contexte le même sens que dans la langue commune. La Bible latine est le premier monument écrit d'une langue nouvelle, d'une langue spéciale qui exige une initiation. Ce n'est que par la lecture assidue et par l'explication de la catéchèse qu'elle devenait pleinement accessible au néophyte.

On gardait cependant conscience que ces versions n'étaient pas le texte sacré lui-même et qu'elles n'avaient de valeur que par rapport à l'original ou à ce qu'on tenait pour tel. Il est probable qu'elles ont figuré primitivement

dans l'interligne du texte grec ou dans des manuscrits bilingues. On avait le droit, sinon le devoir, de les améliorer. Le travail se fit en deux sens : l'épuration linguistique et la correction critique. Les premières traductions avaient poussé le littéralisme jusqu'à reproduire des constructions grecques étrangères au latin, comme le génitif absolu ou l'attraction du relatif. Elles avaient abusé des néologismes. Leur vocabulaire, souvent très populaire, ne plaisait pas à tout le monde et n'était pas toujours exact. Il n'était pas bien difficile de corriger beaucoup de ces défauts, sans nuire à l'exactitude de la traduction; et on ne s'en priva pas. L'effort pour renouveler le vocabulaire est particulièrement sensible. Ainsi naissent de nombreuses variantes de traduction : *sermo* — *verbum* pour λόγος; *claritas* — *maiestas* — *gloria* pour δόξα; *discens* — *discipulus* pour μαθητής; *muscipula* — *laqueus* pour παγίς.

Parallèlement à cette épuration linguistique, les versions étaient soumises à une révision d'après le grec. Mais le texte grec lui-même avait évolué. Il y avait eu les recensions des Septante, par Hésychius en Égypte, par Lucien d'Antioche en Syrie. Les Hexaples d'Origène avaient mis en circulation des leçons empruntées à l'hébreu ou à des traductions grecques plus récentes. Pour le Nouveau Testament, il y avait aussi plusieurs types de textes. Les anciennes versions latines avaient été faites sur un vieux texte grec appelé, à tort ou à raison, occidental. Les variantes de ce vieux texte parfois fantaisiste disparaissaient progressivement des manuscrits grecs. Les Latins qui comparaient leurs versions avec les manuscrits grecs constataient la différence, et ils corrigeaient d'après le grec.

Ainsi soumise à cette double révision, linguistique et critique, les versions latines s'écartaient de plus en plus de leur teneur primitive. Beaucoup de ces corrections étaient parfaitement légitimes, et elles témoignent du souci d'exactitude, du moins dans l'intention. Mais en fait on allait au chaos. A la fin du 4e siècle, on avait l'impression qu'il y avait autant de traductions que de manuscrits.

Le travail entrepris par saint Jérôme, à la demande du pape Damase, eut pour but de remédier à ce chaos. De ce travail est sortie notre Vulgate, du moins en partie. Il faut en effet distinguer dans celle-ci différents éléments. Il y a

tout d'abord les évangiles revus par saint Jérôme sur un texte vieux-latin et corrigés d'après des manuscrits grecs. Il y a ensuite les livres de l'Ancien Testament contenus dans la Bible hébraïque, traduits sur l'hébreu par saint Jérôme. Notons cependant que, pour les psaumes, cette traduction ne figure pas dans la Vulgate. Elle y est remplacée par une révision du vieux texte latin d'après la recension hexaplaire d'Origène, révision que saint Jérôme avait faite avant sa traduction sur l'hébreu. Il y a enfin deux livres, Tobie et Judith, que saint Jérôme ne considérait pas comme canoniques, mais qu'il traduisit, probablement avec une certaine liberté, sur des textes qu'il est impossible d'identifier. Les manuels continuent à enseigner que saint Jérôme fit une révision de tout le Nouveau Testament; mais cela me paraît critiquement insoutenable. Les écrits apostoliques et les deutérocanoniques, à l'exception de Tobie et Judith, ne sont pas l'œuvre de saint Jérôme, même comme simple révision [6].

Quels furent les principes de saint Jérôme dans ses révisions et traductions ?

On peut se rendre compte assez facilement du travail de correction des évangiles. Nous ne possédons plus le manuscrit vieux-latin que saint Jérôme prit pour base, mais nous avons quelques manuscrits analogues. H. J. Vogels a ainsi reconstitué le texte de base [7], et on peut suivre le travail de révision. Les corrections linguistiques sont relativement peu nombreuses et elles ne modifient pas l'aspect général du texte. Saint Jérôme a éliminé les barbarismes qui restaient, mais sans excès de purisme. Il a corrigé, par

6. L'opinion traditionnelle qui attribue tout le Nouveau Testament à saint Jérôme s'appuie uniquement sur des déclarations assez vagues de celui-ci qui peuvent se comprendre des seuls évangiles. Contre cette opinion, il y a tout d'abord le fait que saint Jérôme a fait des préfaces pour toutes ses traductions et qu'il n'y en a pas pour les écrits apostoliques. De plus, ce texte contient des erreurs assez grossières que saint Jérôme a critiquées dans ses écrits et qu'il n'aurait pas laissé passer. Enfin, il a commenté lui-même Gal. et Eph. Or le texte qu'il explique n'est pas celui de la Vulgate. On pourrait supposer que ces commentaires sont antérieurs à sa révision. Mais alors, comment expliquer qu'il aurait laissé subsister dans la Vulgate des leçons qu'il critique âprement dans ses commentaires ? On connaît assez la méthode de saint Jérôme et il est impossible de lui attribuer une révision aussi étrangère à ses principes.

7. *Vulgatastudien* (*Neutest. Abhandl.*, XIV), Münster en W., 1928.

exemple, les emplois de *in* avec l'ablatif là où la grammaire demande l'accusatif. Il a introduit le subjonctif de l'interrogation indirecte quand il avait été négligé. Mais il a peu changé le vocabulaire. Cependant ces changements, si menus soient-ils, suffisent à rendre le texte plus coulant. Il est plus difficile de juger des corrections d'ordre critique. Saint Jérôme s'est servi de manuscrits grecs plus anciens que nos onciaux; mais il est difficile de préciser à quelle famille ils appartenaient. Parfois les corrections se rapprochent des leçons du texte alexandrin, parfois de celles du texte antiochien. En tout cas, l'épuration se fait toujours contre le vieux texte occidental. Dans l'ensemble, les corrections sont heureuses et la Vulgate des évangiles représente un texte plus pur que le texte byzantin qui deviendra le *textus receptus* des premières éditions imprimées. Le travail de saint Jérôme sur les évangiles est donc parfaitement réussi à tout point de vue. C'est un texte qui serre l'original de près et qui est cependant parfaitement lisible. Saint Jérôme ne s'est pas écarté du principe qu'il avait énoncé et que nous avons rappelé plus haut.

En est-il de même pour ses traductions sur l'hébreu[8]?

Pour juger équitablement cette partie de l'œuvre de saint Jérôme, il faut tenir compte de la grandeur et de la hardiesse de l'entreprise. L'ancienne version latine n'était qu'une traduction des Septante, donc une sous-traduction. Saint Jérôme veut retourner à l'original. C'est donc un souci d'exactitude qui le pousse. Cependant le texte hébreu présentait beaucoup de difficultés et il était loin d'être toujour clair, d'autant plus qu'il n'était pas vocalisé. Saint Jérôme se servit des instruments de travail qui étaient à sa disposition : les Septante et les autres traductions grecques qu'Origène avait rassemblées dans ses Hexaples. Il n'est pas un simple traducteur, comme ses prédécesseurs latins. Il fait un travail critique et exégétique. On ne s'étonnera pas qu'il se soit trompé parfois. Cela arrive à tous les commentateurs. Sa traduction se ressentira naturellement des erreurs de sa critique ou de son exégèse. Mais il ne s'agit pas ici de dénombrer les contresens que saint Jérôme a pu faire; il

8. Sur la méthode de saint Jérôme, voir A. Condamin, *Le caractère de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans *Recherches de science religieuse*, 3, 1912, pp. 105-138.

s'agit de sa méthode de traduction. Est-il resté fidèle au principe qu'il avait posé, que l'on traduit l'Écriture *de verbo ad verbum*? Il est évident qu'il s'est départi du littéralisme des anciens traducteurs. Il veut faire une traduction fidèle, mais qui soit en même temps lisible et ne choque pas les oreilles latines, sans pourtant prétendre faire du beau style. Il ne se croit pas obligé de suivre la structure de l'hébreu qui juxtapose les propositions avec à peu près toujours la même copule. Il varie ses transitions et ses constructions. Il évite aussi les répétitions de mots familières à l'hébreu. Il ajoute des pronoms sujets ou des formules de transition. Ce sont là des procédés légitimes employés aujourd'hui par tous les traducteurs, et qui sont compatibles avec la fidélité. Mais la méthode a ses dangers et il arrive qu'un changement qui paraissait anodin fait un contresens. Prenons par exemple Gen., 20, 1-2. Je donne l'ancienne latine qui est un calque indirect de l'hébreu, et le texte de la Vulgate.

| | |
|---|---|
| Et Dominus visitavit<br>Saram sicut dixit<br>et fecit Deus Sarae<br>sicut locutus est.<br>Et concepit et peperit<br>Sara Abrahae<br>filium in senectute sua<br>in tempore sicut locutus est<br>illi dominus. | Visitavit autem Deus<br>Saram sicut promiserat<br>et implevit<br>quae locutus est.<br>Et concepit et peperit<br><br>filium in senectute sua<br>tempore quo praedixerat ei<br>Deus. |

On ne peut reprocher à saint Jérôme d'avoir supprimé le nom de Sara, ni d'avoir traduit « il dit » par *promiserat*, puisqu'il s'agit bien d'une promesse. Mais pourquoi avoir supprimé le nom d'Abraham? La mention peut paraître inutile. Mais alors il s'agit de la vieillesse de Sara (*in senectute sua*) et des promesses faites à Sara (*ei*). Or, dans l'hébreu, le pronom suffixe est au masculin, et c'est bien à Abraham que les promesses ont été faites. Le contresens était suggéré par l'ancienne latine, — quoique l'emploi du possessif ait évolué dans le latin tardif, — mais saint Jérôme aurait pu l'éviter en nommant Abraham et en employant *in senectute eius*.

Voici maintenant un exemple où saint Jérôme abrège davantage. Il s'agit de Gen., 40, 21-22.

| | |
|---|---|
| Il rétablit le chef des échansons dans son échansonnerie. | restituitque alterum in locum suum |
| et il donna la coupe dans la main du Pharaon, | ut porrigeret regi poculum, |
| et le chef des panetiers, il le fit pendre, selon que leur avait avait expliqué Joseph. | alterum suspendit in patibulo, ut coniectoris veritas probaretur. |

Comme on avait nommé le grand échanson et le grand panetier au verset 20, il n'était pas nécessaire de répéter ces mots aux versets suivants. Jérôme se conforme au génie du latin qui évite les répétitions inutiles. Mais il donne un coup de pouce quand il traduit : *ut coniectoris veritas probaretur.* Il lui arrive d'en donner aussi quand il s'agit des prophéties messianiques. Ainsi Isaïe, 45, 8 : « Rorate caeli desuper et nubes pluant iustum; aperiatur terra et germinet salvatorem. » Au lieu de *iustum* et de *salvatorem*, il faudrait *iustitiam* et *salutem.*

Ce qui étonne davantage, c'est la présence de gloses dans certains passages, par exemple, dans le Livre des Juges. Je souligne les mots qui ne répondent à rien ni dans l'hébreu ni dans les Septante.

2, 19 : non dimiserunt adinventiones suas et viam durissimam *per quam ambulare consueverunt.*
8, 1 : iurgantes fortiter *et propre vim inferentes...*
9, 15 : posueruntque insidias in summitate montium et *dum illius praestolabantur adventum* exercebant latrocinia.
16, 19 : at illa dormire eum facit super genua sua *et in sinu suo reclinare caput* vocavitque tonsorem.

Il ne faut cependant pas exagérer l'importance de ces gloses, qu'on pourrait isoler du texte, et croire que la Vulgate de l'Ancien Testament n'est qu'une paraphrase. A côté de quelques lignes où s'est glissée une glose, il y a des pages entières où saint Jérôme suit l'hébreu pas à pas. Les libertés de traduction se trouvent pour la plupart dans les récits historiques ou législatifs. Le traducteur a voulu donner un texte coulant et il supprime les répétitions inutiles ou fait disparaître certaines incohérences de l'original.

Mais si on lit le texte des prophètes, on ne peut qu'admirer la fidélité du traducteur. S'il y a des interprétations contestables, le texte latin suit l'hébreu sans servilité, mais avec exactitude. Qu'on prenne par exemple le premier chapitre d'Isaïe et que l'on compare avec le texte hébreu. On constatera que la Vulgate est parfois plus littérale que nos traductions modernes. Il n'est donc pas exact de dire que saint Jérôme a abandonné purement et simplement la méthode traditionnelle, pour appliquer celle de Cicéron *de sensu ad sensum*. Il s'est permis quelque liberté dans certains livres, spécialement dans les livres historiques qu'il traduisit en dernier lieu. Il s'est libéré d'un littéralisme trop étroit. Mais, dans l'ensemble, il reste un traducteur fidèle.

Quant à la langue, elle est plus soignée que celle de l'ancienne latine. Saint Jérôme évite les mots du langage vulgaire. C'est ainsi, par exemple, qu'il n'emploie jamais *manducare*, qu'il a cependant laissé dans les Évangiles, mais *comedere*. Il ne se croit pas obligé de calquer la syntaxe hébraïque et il varie ses transitions; mais il garde la simplicité et la couleur du style biblique. Il reprend les tournures traditionnelles pour traduire le renforcement du verbe par l'infinitif absolu soit par un ablatif (*morte morietur*), soit par un participe (*plorans ploravit*). De même la construction *factus est homo in animam viventem* qui est un hébraïsme et qu'il aurait pu traduire sans infidélité : *factus est homo anima vivens*; ou les expressions *a facie* ou *in conspectu* qui n'ont le plus souvent en hébreu que valeur de préposition et pourraient se traduire par *ante*. Quant au vocabulaire religieux, il est déjà fixé et saint Jérôme ne peut que s'y conformer : des mots comme *iustificare*, *sanctificare*, *confiteri*, etc., font désormais partie de la langue chrétienne. Dans l'ensemble, la langue de cette partie de la Vulgate représente un heureux équilibre : elle a éliminé la rugosité des anciennes traductions tout en gardant la saveur de la langue biblique.

Les deux parties de l'œuvre de saint Jérôme ne reçurent pas le même accueil. Saint Augustin accepta sans réserve le texte des évangiles dont il reconnut immédiatement la supériorité; mais il ne voulut pas accepter la version de l'Ancien Testament. C'était sans doute par attachement aux Septante qui étaient le texte chrétien de la Bible. C'était

peut-être aussi méfiance. Saint Augustin connaissait assez de grec pour vérifier la traduction des évangiles; mais il ne connaissait pas un mot d'hébreu, et il aurait dû se fier entièrement à saint Jérôme. Quoi qu'il en soit, si la version sur l'hébreu fut plus lente à progresser dans l'estime des chrétiens de langue latine, elle finit par s'imposer et elle est devenue la version officielle de l'Église occidentale.

Je m'arrêterai moins longuement aux deux autres versions dont l'histoire nous est d'ailleurs moins bien connue. Le premier vestige certain d'une version en langue syriaque est le *Diatessaron* de Tatien, harmonie qui combinait les données des quatre évangiles. On discute encore pour savoir si Tatien composa son œuvre en grec ou en syriaque. Peu importe pour la question qui nous occupe. Si le texte grec est primitif, Tatien en fit certainement une version qui fut pendant longtemps la forme de l'évangile en usage dans les communautés de langue syriaque. Mais Tatien avait quitté l'Église et sa doctrine n'était guère orthodoxe. On l'accusa d'avoir falsifié l'Évangile, au moins en supprimant ce qui ne s'accordait pas avec ses opinions. Il est difficile de voir dans quelle mesure cette accusation est réellement fondée, car nous ne possédons plus, à part un court fragment grec trouvé il y a une vingtaine d'années, que des remaniements et des citations. Ce qui est certain, c'est qu'il y eut aux 4e et 5e siècles une forte opposition et qu'on remplaça le *Diatessaron* par les « évangiles séparés ». L'histoire de ceux-ci nous est mal connue. Il ne nous en reste que deux manuscrits appelés version syriaque de Cureton et version syriaque du Sinaï. En réalité, ce ne sont pas deux versions indépendantes, mais deux formes d'une même version. A quand remonte-t-elle? Il est impossible de le dire, car les citations des plus anciens écrivains syriaques sont tirées du *Diatessaron*. C'est le cas d'Aphraate et de saint Ephrem. Il semble bien que cette version ait subi plus ou moins fortement l'influence de Tatien. Ce qui est certain, c'est qu'elle suppose un texte grec analogue à celui qui servit de base à l'ancienne latine et qu'on appelle texte occidental. Or on constate en Syrie comme en pays latin une réaction contre ce texte.

Au 5e siècle, parut une nouvelle traduction, appelée la

*Peshittô*. On l'attribue généralement à Rabboula d'Édesse. Le fait a été contesté récemment par M. A. Vööbus[9]. Sa démonstration ne me paraît pas convaincante. Quoi qu'il en soit de l'auteur, cette version fait son apparition vers 430, et elle deviendra la version officielle des Églises syriennes, aussi bien jacobites que nestoriennes. La *vetus syra* subsista peut-être plus longtemps chez les Syriens orientaux, mais elle finit par disparaître.

Quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle version ? Outre un certain renouvellement du vocabulaire, on peut constater une révision sur un texte grec différent et apparenté au texte antiochien du 4e-5e siècle. Il reste sans doute des traces de l'ancienne version; mais la tendance générale est celle que nous avons remarquée en pays latin et qui a été menée à son terme par saint Jérôme : éliminer le vieux texte occidental. Les Syriens, comme les Latins, avaient donc conscience que leur version n'avait de valeur que par rapport à l'original et leur idéal était aussi de se rapprocher du texte grec. Des essais furent faits encore plus tard pour accentuer ce rapprochement, dans les versions attribuées à Philoxène de Mabboug et à Thomas d'Harkel. Mais ces tentatives ne purent détrôner la *Peshittô* qui était devenue la version officielle.

L'histoire de la version syriaque de l'Ancien Testament est plus mal connue encore que celle des évangiles. Il faut en dire un mot cependant, car elle présente une particularité intéressante. Avec la traduction de saint Jérôme, c'est la seule des versions anciennes qui ait subi l'influence de l'hébreu autrement que par l'intermédiaire des Septante, du moins pour certains livres. Cette influence est-elle directe ou indirecte ? On peut en discuter. Le syriaque et l'araméen des Juifs palestiniens ne sont que des dialectes d'une même langue. Les Syriens pouvaient avoir facilement

9. Voir le résumé des travaux de A. Vööbus dans son dernier ouvrage, *Early versions of the New Testament*, Stockholm, 1954. L'attribution de la Peshittô des évangiles à Rabboula n'est sans doute qu'une conjecture. Mais il est certain qu'on ne trouve pas de trace de cette version avant son époque et qu'elle se répand vers le milieu du 5e siècle. Les efforts de M. Vööbus pour trouver des traces de la Peshittô avant 420 me paraissent avoir manqué leur but. D'autre part, le biographe de Rabboula lui attribue une traduction des évangiles.

accès à une source d'information qui n'était pas à la portée des Grecs ou des Latins : les targums juifs. Ceux-ci fournissaient non seulement une base pour la critique du texte, mais aussi des suggestions pour le vocabulaire de traduction. Ainsi s'explique sans doute le fait que le syriaque chrétien est moins révolutionnaire, si l'on peut dire, que le latin chrétien. Alors que les Latins font de nombreux emprunts au grec, le Syriaque devait recourir moins souvent à ce procédé. De plus le syriaque, étant une langue sémitique comme l'hébreu, avait beaucoup de tournures qui pouvaient se calquer directement sur le texte de la Bible sans faire violence à l'usage courant. La Bible syriaque pouvait donc plus facilement être littérale que la Bible latine ou grecque.

Les versions coptes nous sont encore plus mal connues en dépit des matériaux nombreux découverts dans les papyrus en ces dernières années. Cela tient en grande partie à la variété des dialectes parlés en Égypte. Le bohairique, dialecte de Basse-Égypte, est devenu la langue officielle de l'Église copte au moment des invasions arabes, et il a éliminé les autres dialectes. Si nous possédons la plupart des livres de la Bible en bohairique, et encore sous une forme assez tardive, les versions en d'autres dialectes sont très fragmentaires. La publication, par G. Horner, du Nouveau Testament en dialecte de la Haute-Égypte ne doit pas faire illusion[10]. C'est en réalité une mosaïque faite avec des fragments d'origine et d'âge divers. Pourtant les dialectes de Haute-Égypte (sahidique, akhmimique, fayoumique) ont plus d'importance, car c'est probablement dans cette région moins hellénisée que le besoin de traductions en langue vulgaire se fit sentir tout d'abord. A quelle époque ? Il existait déjà une version sahidique des psaumes et du Nouveau Testament au temps de saint Pachôme, et ce n'était sans doute pas une nouveauté. On peut donc raisonnablement supposer qu'elle existait à la fin du 3e siècle. Mais jusqu'à présent aucun document ne nous permet de remonter plus haut.

10. *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, Oxford, 1911-1924. De nouveaux textes ont été trouvés depuis lors. On en trouvera la liste dans l'article à paraître dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, signalé dans la note 1.

Ce qui frappe à première vue dans ce qui nous reste des versions sahidiques, c'est l'abondance des mots grecs. On en compte plus de neuf cents rien que pour le Nouveau Testament[11]. Il faut cependant tenir compte du fait que l'Égypte avait été fortement hellénisée et que beaucup de mots grecs, y compris des instruments grammaticaux (particules et prépositions), avaient pénétré dans la langue commune et n'étaient plus sentis comme des mots étrangers. C'est ainsi qu'un mot grec déjà assimilé peut traduire un autre mot grec; par exemple, *taphos* (Act., 7, 16) traduit μνῆμα. Mais à côté des mots grecs qui avaient déjà pénétré dans la langue commune, il y a le vocabulaire proprement chrétien : *agapè*, *angelos*, *hairesis*, *apostolos*, *baptizein*, etc. Même dans l'emploi des termes qui pouvaient avoir déjà reçu droit de cité dans la langue commune, la volonté de littéralisme des traducteurs se manifeste par l'abondance de ces termes, car souvent ils auraient pu trouver des expressions proprement coptes adéquates au sens.

Au point de vue du texte, le sahidique représente un vieux texte populaire qui a gardé bon nombre de leçons fantaisistes, comme Ps. 95, 10 : *dicite in gentibus quia dominus regnavit a ligno*, avec la vieille interpolation qui se trouve aussi dans la *vetus latina* et est déjà attestée par saint Justin.

Il est assez délicat de comparer la version bohairique avec la sahidique, car on n'est pas d'accord sur son origine. Est-elle dépendante du sahidique ou a-t-elle été faite directement sur le grec? Les auteurs discutent, et cela dépend probablement des livres. Mais au cas où elle dépend du sahidique, elle représente une révision, du point de vue linguistique et du point de vue critique. Les mots grecs sont moins nombreux et le texte de base est différent. S'il reste des leçons communes avec le sahidique, le plus souvent le bohairique s'accorde avec un type de manuscrits grecs diffé-

11. Il s'agit, bien entendu, de mots différents. *La Concordance du Nouveau Testament sahidique*. I, *Mots d'origine grecque*, Louvain, 1950, par Mgr L. Th. Lefort, ne comprend pas moins de 327 pages in-8°. Ces mots sont employés soit à l'état pur, soit en composition avec des préformantes coptes. Ils répondent généralement au mot grec de l'original. Mais parfois une forme simple remplace une forme composée. Parfois aussi un mot grec remplace un synonyme grec, par exemple, *katêgoria* pour ἔγκλημα. Il ne faut pas croire qu'il y a là des variantes du texte grec.

rents de ceux qui ont servi aux traducteurs sahidiques. Souvent, c'est avec des manuscrits de type alexandrin; mais parfois, notamment pour les évangiles, il y a des leçons qui sont antiochiennes. Cela fait supposer que le texte bohairique, dans sa forme définitive, représente plusieurs couches de corrections. Il est probable que, malgré la différence de confession, les Coptes ont subi l'influence du texte byzantin. Ainsi donc, nous remarquons aussi en Égypte, comme en Syrie et en Occident, les deux mêmes tendances : épuration linguistique et correction critique d'après un type de texte qui tend à se généraliser en réaction contre le vieux texte occidental.

Quelles conclusions peut-on tirer de ce bref aperçu ? Ce qui frappe, c'est la volonté foncière de fidélité qui se trahit à la fois par la littéralité des traductions et par les essais de correction sur ce qu'on croit être l'original. Les versions n'ont pas une vie indépendante; elles sont périodiquement confrontées avec le grec. La traduction de saint Jérôme sur l'hébreu répond au même désir d'authenticité. L'élimination du *Diatessaron* trahit le même souci de fidélité au texte. Mais parallèlement à ce travail critique, un autre se poursuit. Les corrections du vocabulaire répondent peut-être partiellement à un effort de précision; mais elles rentrent dans un programme plus général d'épuration linguistique. On veut rendre les versions moins rugueuses et corriger ce qu'un excès de littéralisme avait de choquant pour un lecteur. On perçoit la recherche d'un équilibre entre l'exactitude d'une part, la clarté et l'élégance de l'autre. C'est sans doute vers cet équilibre que doivent tendre tous les traducteurs quels qu'ils soient. Mais les anciens ont mis l'exactitude au-dessus de l'élégance, voire de la clarté.

La tentative la plus remarquable a été celle de saint Jérôme. Sa révision des évangiles s'est montrée très respectueuse du texte, et de très discrètes corrections ont suffi à faire de cette partie de la Vulgate une traduction bien supérieure, à tout point de vue, aux anciennes versions. Cependant dans sa traduction sur l'hébreu, saint Jérôme s'est montré plus hardi et il s'est départi du littéralisme de ses prédécesseurs. Mais il a parfois dépassé la mesure et, dans certains livres historiques, il a usé d'une liberté excessive.

Il y a là une leçon pour les traducteurs d'aujourd'hui. Il n'est pas question de leur imposer le littéralisme des anciennes versions; mais ils doivent être fidèles au principe de la tradition que l'exactitude est la règle fondamentale. Les traductions bibliques n'ont jamais été des paraphrases et il n'est pas désirable qu'elles le deviennent. L'exemple de saint Jérôme est instructif. On ne peut lui reprocher d'avoir voulu donner à sa traduction une allure latine sans copier servilement la syntaxe de l'hébreu. Au contraire, il faut l'en louer. Mais quand il introduit des gloses dans son texte pour le rendre plus lisible, il est évident qu'il fait fausse route. Légitimes si elles étaient isolées par des signes critiques, elles ne le sont plus quand on les incorpore dans le texte. Il n'est plus aucun traducteur aujourd'hui qui voudrait les accepter. Les parties les plus faibles de la Vulgate sont celles où saint Jérôme s'est permis ces libertés. Il est inutile de renouveler cette expérience et d'éliminer les gloses de saint Jérôme pour les remplacer par d'autres.

J'ai souligné aussi le caractère créateur des anciennes versions. Il est moins sensible dans le syriaque, mais il apparaît clairement dans le latin et le copte. Les anciens traducteurs ont dû ou bien forger des mots nouveaux, ou bien donner à des mots anciens un sens nouveau. Aucune version ancienne n'a reculé ni devant les images bibliques, ni devant les hébraïsmes qu'on ne pouvait dissocier du message chrétien. Saint Jérôme, malgré son désir de rendre le texte lisible, s'est conformé à cet usage. D'ailleurs, à la fin du 4e siècle, ces mots et ces images étaient incorporés à la langue des chrétiens et ne choquaient plus personne. Mais il n'en était pas de même à l'origine. C'est la lecture assidue et l'explication de l'Écriture qui a introduit ces éléments nouveaux dans la langue. Il en sera toujours de même. Croire qu'on peut traduire la Bible dans une langue quelconque de telle manière qu'elle soit immédiatement intelligible à n'importe qui, sans aucune initiation, c'est une illusion. Il y a une langue biblique avec laquelle il faut se familiariser; il y a un style biblique qu'ont respecté les anciens traducteurs et que saint Jérôme, lui aussi, a su garder, tout en renouvelant partiellement la langue de traduction. Il ne faut pas confondre l'exégèse avec la traduction. Il y a beaucoup de textes qui sont difficiles à com-

prendre, comme ceux de Platon et d'Aristote. Une traduction, même excellente, ne suffit pas toujours à en donner clairement le sens. On y supplée par des notes ou un commentaire, par exemple, en expliquant le sens précis des termes techniques. Mais personne ne songe à faire de ces auteurs des traductions tellement limpides que l'homme de la rue puisse comprendre la pensée de ces philosophes sans autre explication. La Bible n'est pas un livre de philosophie; mais elle est l'organe d'une révélation dont la langue est aussi étrangère au langage courant que la langue spéciale des philosophes. Elle demande une familiarité avec son vocabulaire; on ne peut l'acquérir que par une fréquentation assidue. S'il faut des explications pour ceux qui ne sont pas initiés, ce n'est pas dans son texte qu'on doit les incorporer; il faut les donner dans la catéchèse et la prédication. Nos versions modernes auront alors, comme les anciennes, un caractère créateur et réapprendront à notre peuple le langage propre de la Bible.

On peut constater chez les traducteurs modernes deux tendances opposées. Les uns, visant avant tout à la précision, reviennent parfois à un littéralisme qui rappelle celui des anciennes versions. Les autres, préoccupés surtout de donner un texte lisible et coulant, s'écartent notablement de l'original et, sous prétexte d'adaptation, trahissent parfois le sens. Il faudrait trouver un juste équilibre, qui variera suivant le genre et le but de chaque traduction. Celles qui sont destinées à l'étude de la Bible sacrifieront plus volontiers la lisibilité du texte et pourront s'accommoder d'un littéralisme plus strict. Celles qui sont destinées à la lecture publique auront plus de souci de la clarté et de la correction. Mais il faut que ce ne soit jamais au détriment de la fidélité et de l'exactitude. En règle générale, on peut dire que, lorsque la traduction littérale suffit, il ne faut pas chercher autre chose. Si le mot-à-mot est contraire au génie de la langue dans laquelle on traduit, il faut essayer de trouver un équivalent aussi exact que possible. Mais on ne peut, sous prétexte de fausse élégance ou d'adaptation au public, trahir la simplicité du texte et en effacer la couleur.

Le problème du texte de base se pose aussi pour les traducteurs modernes. Ceux qui font des traductions à but

scientifique se réfèrent aux textes originaux et ils sont amenés souvent par leur critique à corriger le texte. Ils font leur métier sous leur responsabilité personnelle. Mais il n'en est pas de même pour ceux qui font des traductions destinées à être lues en public ou bien à accompagner les péricopes liturgiques dans les missels. L'exemple des versions anciennes doit nous rendre prudents. Le désir de rapprocher les versions du texte original était légitime; mais il faut bien constater que les corrections successives ont mené au chaos et qu'elles ne sont pas toujours heureuses. Elles ont parfois éliminé d'anciennes leçons qui sont probablement authentiques. Il ne faut pas avoir l'illusion qu'un texte grec ou hébreu est nécessairement plus pur que celui d'une version. Les critiques actuels trouvent dans la version des Septante des éléments pour corriger l'hébreu. Pour le Nouveau Testament, les éditions manuelles n'ont rien de définitif. Elles suivent à peu près exclusivement le texte d'un certain type de manuscrits grecs, et on reconnaît aujourd'hui qu'on a eu tort de négliger le témoignage des anciennes versions. La critique textuelle est un terrain mouvant. Si on avait corrigé la Vulgate il y a un siècle, on l'aurait fait d'après le *textus receptus*, qui est moins pur que celui de la Vulgate, et on serait obligé aujourd'hui de revenir en arrière. Si on l'avait corrigée il y a cinquante ans, on l'aurait fait d'après le texte alexandrin qui était considéré comme exempt de recension, illusion que n'ont plus les exégètes, qui s'en écartent de plus en plus. Aujourd'hui on serait tenté d'adopter les leçons du dernier commentaire, auxquelles l'auteur renoncera peut-être dans sa deuxième édition, comme cela arrive parfois. Il est bien clair que les traductions liturgiques ne peuvent pas être soumises ainsi aux fluctuations de la critique, sous peine d'aboutir à la confusion. Le plus sage est de prendre comme base le texte de la Vulgate, texte officiel qui est proclamé solennellement et qui a une réelle valeur, en le confrontant avec les originaux. Est-ce à dire qu'on ne pourra jamais s'en écarter? Il y a des cas où la Vulgate est complètement isolée et certainement fautive, voire incohérente. Dans ces cas, d'ailleurs assez rares, il semble raisonnable que les traducteurs de missels corrigent, en indiquant en note la variante, si elle a quelque importance. Mais il ne faut le faire qu'à bon escient, en s'ap-

puyant sur l'accord des autres témoins du texte. Quant aux traductions destinées à la lecture publique, il dépend des autorités compétentes d'approuver les corrections. Si elles sont faites avec prudence d'après des critères positifs, elles seront peu nombreuses et ne présenteront pas d'inconvénient. Mais il serait anormal qu'une traduction s'écarte notablement du texte officiellement proclamé.

Il s'est fait en France, en ces dix dernières années, un effort considérable aussi bien dans le domaine des traductions de la Bible que dans celui des péricopes liturgiques. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que les diverses équipes ne se sont pas endormies sur leurs lauriers et qu'elles ont essayé d'améliorer leurs traductions. On le constate, par exemple, dans la Bible de Jérusalem en un volume, qui présente un bon nombre de corrections par rapport à l'édition en fascicules. Plusieurs rééditions de missels témoignent d'un souci analogue. Mais visiblement, de part et d'autre, on est encore à la recherche d'une méthode. Je n'ai eu d'autre but que de rappeler quelques faits et de suggérer quelques réflexions qui pourront, je l'espère, aider les traducteurs.

B. Botte, o. s. b.

# LANGUE SACRÉE, LANGUE PROFANE

## I. — Comment se signifie le sacré

*Sacré et profane.*

Lorsque l'homme commence à dialoguer avec les choses visibles et qu'il les interroge afin de découvrir en elles les traces d'un au-delà de la nature, il ne les trouve pas dès l'abord divisées en deux catégories : les choses sacrées d'une part, les choses profanes de l'autre; les unes s'ouvrant comme d'elles-mêmes au monde du mystère; les autres restant comme esclaves du monde fini et périssable.

La distinction entre choses profanes et choses sacrées suppose qu'est intervenue une option de l'homme à leur égard. Il en va du sacré comme de la bonté morale : toutes les choses créées sont bonnes; mais c'est du cœur de l'homme que vient leur asservissement à l'œuvre de péché, ou au contraire leur contribution au sacrifice spirituel. Il en est de même de la relation des choses créées avec le monde divin : toute la création est signe de Dieu. Chaque chose est à la fois voile et révélation des perfections invisibles du Créateur, mais ce sont les hommes qui les profanent ou les consacrent suivant qu'ils les appréhendent d'une manière purement terrestre et charnelle, ou, au contraire, qu'ils y cherchent un témoignage pour la foi. Le profane et le sacré ne sont donc pas une qualité naturelle des choses, mais le résultat d'une position libre, religieuse ou areligieuse, que l'homme a prise vis-à-vis d'elles[1].

1. Y compris, comme nous le dirons plus loin, la position personnelle, décisive, que le Christ, *Logos* de Dieu, a prise dans l'histoire et dans le monde qu'il venait sauver, particulièrement en fondant divinement l'ordre sacramentel chrétien.

Est-ce à dire que toutes les choses sont égales dans leur aptitude à signifier le mystère? Ou qu'elles se présentent uniformément à nous sans posséder des notes particulières qui inclinent l'esprit à les recevoir d'une manière plus religieuse, ou, au contraire, d'une manière plus charnelle? Évidemment non. Car l'histoire a déjà fait des choix, en *consacrant* certains faits, certains temps, certains lieux, certaines paroles, certaines choses, certaines personnes. Pour nous en tenir aux mystères de notre religion, l'histoire de la Révélation, d'abord, a mis à part un peuple, une terre, un temple, une Écriture. Déjà, sous l'ancienne loi, ces choses avaient une valeur particulière de signe. Mais elles ont trouvé leur pleine vérité dans la personne du Christ, qui « est à lui-même son propre type et symbole ». L'histoire du culte chrétien ensuite, met en évidence un petit nombre de sacrements, ou signes efficaces du mystère, que l'Église reconnaît comme institués par le Christ : bain de renaissance baptismal, repas sacrificiel eucharistique, etc.; elle a fixé ensuite un plus grand nombre de rites ou sacramentaux, par lesquels elle exprime l'actualité des mystères du Christ dans les fidèles : nuit pascale, prières liturgiques, etc. Pour les croyants, tous ces signes sont sacrés parce qu'historiquement consacrés bien qu'à des degrés fort divers.

*La signification du sacré.*

Malgré la consécration objective qui résulte pour elle d'événements et d'institutions historiques, la *chose*, considérée dans son être périssable et comme séparée de l'homme, n'est rien d'autre qu'une apparence de ce monde visible. Une chose ne prend valeur de *signe* qu'aux yeux de l'homme qui sait percer son existence purement mondaine et qui s'en sert comme d'un langage pour communiquer avec l'invisible. C'est pourquoi l'on dit aussi qu'il n'existe de sacrements que pour la foi. Autrement dit, pour qu'il y ait signe, il faut reconnaître à une chose plus qu'une raison utilitaire (physique, biologique ou scientifique — toutes valeurs purement mondaines); il faut lui reconnaître une valeur que nous appellerons — en donnant

à ce mot un sens très précis — *symbolique*[2]. On ne pourrait comprendre, par exemple, le sacrement de baptême, si l'eau n'y apparaît que comme un liquide capable d'étancher la soif et de laver les mains, ou comme un composé d'$H^2O$, ou même comme une simple condition naturelle de la vie végétale et animale. Ce serait s'en tenir à la chose. Il faut encore voir dans le bain baptismal le signe de notre mort et de notre vie nouvelle dans le Christ. Or, cela n'est possible que par le moyen d'un acte complexe dans lequel la foi rejoint par le signe l'action du Christ. Il faut en même temps que l'eau soit perçue par l'homme comme symbole de vie et symbole de mort[3], et que l'on reconnaisse la vérité de ce symbole dans le Christ mort et ressuscité en croyant que, parce qu'il l'a ainsi voulu, poser un tel symbole dans la foi nous fait participer à son mystère.

La signification du sacré par la création suppose donc un acte symbolique. Celui-ci est la rencontre (*sum-bolê*) d'un objet visible par une liberté qui le saisit comme signe de l'invisible. Il est communion de l'esprit, par et dans cet objet-signe, à la réalité signifiée par lui.

2. On voudra bien prendre garde que nous employons ici le mot de « symbole » — car on n'en voit pas d'autre — non au sens d'une extrapolation mythique ou poétique sans consistance réelle ni historique, mais au sens précis et fort de la rencontre de l'esprit avec la réalité (ou Vérité) à travers un signe visible. Le symbole n'est pas un objet de la nature; il est une condition nécessaire à l'existence en devenir d'une liberté créée, qui, dans un acte de connaissance total (et non seulement conceptuel), projette symboliquement ce quelle doit et veut être.

Il faut dénoncer vigoureusement l'opposition que le langage courant met trop souvent entre « symbolique » et « vrai » ou « réel ». Une telle mentalité, qui n'admet comme « réel » et comme « concret » que le phénomène cosmique tangible et vérifiable, pour laquelle au contraire l'invisible est « abstrait » ou inconsistant, et le mystère inconnaissable, est ruineuse de toute attitude religieuse vraie et spécialement du sacramentalisme chrétien. Elle est la conséquence à la fois d'un rationalisme scientiste suffisant et borné, et d'une réaction contre les excès d'un allégorisme fantaisiste.

3. Cette perception peut rester fort implicite et elle est susceptible de revêtir des formes très *analogues*. La foi en effet n'est pas définie par une culture humaine ou par une expérience naturelle. L'intelligence de ce que veut l'Église et de l'action personnelle du Christ dans le sacrement suffisent.

*Les conditionnements de la signification du sacré.*

L'acte symbolique est essentiellement celui du *langage* au sens large. Il y a deux composantes : la liberté et l'objet-signe. Ses conditionnements sont donc de deux ordres : les uns sont dans l'homme; les autres dans l'objet-signe.

L'homme, tout d'abord, doit être capable de saisir tout objet sensible dans sa double dimension : visible et invisible, cosmique et symbolique, charnelle et spirituelle, périssable et éternelle. Chez certains primitifs, le sens du sacré est si vif que tout acte — même ceux qui sont considérés par nous comme les plus profanes, parce que trop souvent ils sont profanés — possède une valeur religieuse[4]. Pour les saints, éclairés par une foi vive, tout événement et toute créature peuvent devenir signes de Dieu et de sa grâce. Pour le matérialiste, au contraire, l'objet n'est rien d'autre que ce qu'il paraît ou peut paraître à une perception purement sensible et à une observation scientifique toujours plus poussée[5].

Cependant, l'acte symbolique ou « langage » peut être plus ou moins facilité à l'homme selon la manière dont l'objet qui doit servir de signe lui est présenté. Si l'objet lui est donné dans une relation purement naturelle et mondaine, il est incliné à le prendre seulement comme une chose : avec l'eau qui coule du robinet, il se désaltère ou se lave; rien de plus. De cette maison parmi les autres, dans les rues de la ville, il fait son gîte, pour manger, dormir ou travailler. Mais si ces mêmes choses lui sont présentées dans un contexte de culture ou de religion, il est invité à leur

4. Mais ce sens du sacré peut rester très ambigu et fortement mythique : la perception d'un *numen* plus ou moins impersonnel et extra-temporel, qui pèse sur l'homme au lieu de le libérer. Le sacré chrétien, au contraire, révèle la liberté : 1° parce qu'il est personnel (tout signe est signe du Verbe incarné); 2° parce qu'il est historique (conduisant, à travers le temps, à son accomplissement éternel).

5. En ce sens, d'ailleurs, l'attitude rigoureusement matérialiste est impossible et contradictoire, car elle serait la négation de tout langage réel et de tout progrès humain et de tout devenir libre. Aucun homme ne peut se passer du langage symbolique, fût-ce inconsciemment. La découverte scientifique elle-même est un acte symbolique.

chercher, au-delà de leur utilité cosmique, une signification humaine ou sacrée : pourquoi ce soir, ces jets d'eau illuminés sur les Champs-Élysées ? Parce que c'est l'anniversaire de la Libération. Pourquoi ce bâtiment au milieu de la place, sans fonction économique ou commerciale ? C'est une église.

L'objet-signe se présente généralement en rupture avec les fonctions purement naturelles. C'est pourquoi il est le plus souvent un produit de l'art. L'art, en effet, s'oppose dès l'abord à la nature. L'artiste défait la nature pour la refaire à son image. Le musicien choisit, parmi les sons naturels continus et infinis que lui offre la nature, quelques notes qu'il ordonne en une gamme sur laquelle il construit un univers sonore qu'il se donne librement. Le poète prend le langage commun qu'il coule dans des mètres « artificiels ». Car la fin de l'art est de faire apparaître dans la nature ce qu'elle n'est pas. L'artiste veut signifier dans les choses ce qu'elles ne sont pas : il prétend nous conduire à travers elle jusqu'au monde nouveau qu'il a librement créé. Il pulvérise leur opacité cosmique pour libérer leur signification humaine et spirituelle. L'art esquisse une dialectique de nouvelle création, allant de la nature vers un au-delà de la nature[6].

C'est une dialectique analogue que l'on trouve entre le sacré et le profane. L'objet sacré se présente toujours comme en rupture avec le monde profane naturel : un vase sacré est arraché à un usage utilitaire commun et transféré à une fonction rituelle. Cette dialectique de consécration : arrachement et transfert, n'est que la conséquence de toute théophanie, ou manifestation de la divinité sainte en un monde périssable et pécheur : Dieu ne peut apparaître en ce monde que comme « autre », comme non naturel. Dans l'Histoire Sainte, c'est l'événement, le miracle, le « signe » au sens johannique, qui est inassimilable à la pure raison naturelle. Dans le culte, c'est le rite. Le geste rituel n'a pas de finalité uniquement cosmique. Aussi se présente-t-il généralement sous la forme de l'art qui en fait saillir le carac-

6. Mais le monde nouveau que signifie l'artiste, il ne peut le donner en vérité. Son symbolisme reste inefficace, car il demeure dans la nature. Seuls, les sacrements de la grâce apportent la réalité de la sur-nature.

tère sacré et gratuit, et non sous sa forme naturelle et profane : le célébrant n'est pas vêtu d'une manière civile, car il n'est plus ici M. Un-Tel : il est le prêtre du sacrifice. Le banquet eucharistique n'est pas un festin aux victuailles variées et abondantes, mais un sobre repas composé d'un peu de pain et d'un peu de vin : ce n'est pas le banquet humain d'amis faisant bonne chère, c'est le repas du Seigneur : sa personne, ses gestes, ses paroles, sa nourriture.

Le signe sacré comporte donc toujours, par rapport aux choses naturelles, en même temps une continuité et une rupture. Une continuité d'abord, puisqu'il est nécessairement objet sensible, emprunté à notre monde visible et périssable, et puisqu'il ne peut tirer sa signification que de la résonance naturelle qu'il éveille en l'homme (l'eau qui fait mourir et vivre; le repas qui accroît l'amitié, fortifie et réjouit). Mais une rupture aussi : puisqu'il n'est point un acte accompli seulement dans la nature. L'homme qui le pose veut que la manière même dont il le pose signifie son caractère sacré. La rupture porte sur l'illusion de l'apparence charnelle, pour exalter la signification spirituelle de la création. Elle détruit l'avoir pour libérer l'être.

## II. — La langue sacrée

### *Le signe du langage parlé.*

Il était nécessaire d'avoir fait cette analyse générale avant d'aborder le cas particulier du langage parlé. Celui-ci, en effet, est un acte symbolique complexe. Il s'ensuit que les caractéristiques d'une langue sacrée sont délicates à situer.

Il semble dès l'abord que l'homme qui parle ne peut le faire que symboliquement, puisque toute parole est signe. Au contraire, le geste paraît plus ambigu : si une poignée de main donnée sincèrement à un ami est un symbole d'amitié, avaler un sandwich entre deux trains paraît totalement immergé dans la satisfaction d'un besoin naturel.

Mais ce n'est là qu'une appproximation. En réalité, tout geste, s'il est « humain », est celui d'une liberté et accomplit une destinée; il est nécessaire dialogue avec la nature,

les autres et soi-même, et à travers cela, avec la destinée personnelle, fût-ce inconsciemment. A l'inverse, le langage parlé est très souvent dégradé au niveau d'une fonction naturelle comparable au langage déterminé des animaux. Si je dis : « Ferme la porte » ou : « Passe-moi le pain », ce peut être d'une manière purement utilitaire. Ou bien, il est employé, comme dans le langage scientifique purement objectif, au niveau de l'*homo faber*. Si je dis : « 2 et 2 font 4 », je ne prétends pas toujours engager par là ma destinée dans un acte symbolique.

C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer deux espèces de langage parlé. La parole peut consister seulement en un langage de *communication* nécessaire aux échanges pratiques ou scientifiques. Elle reste alors de l'ordre de l'utile ou de l'explication. Mais elle peut aussi revêtir une valeur d'*expression* personnelle, être le signe d'une expérience créatrice[7]. Merleau-Ponty fait une distinction analogue en analysant la *parole parlée* qui est le langage objectivé, la notion formulée, la chose dite; et la *parole parlante*, acte d'éloquence spontanée, expression libre de l'homme qui devient, qui se fait, et qui se trouve en se disant[8]. Le sens commun distingue d'ailleurs la *prose*, comme langage de communication, de la *poésie*, comme langage d'expression[9].

Il est clair que seul le langage d'expression, le langage poétique, la parole parlante, constitue un acte symbolique. Le langage affectif du primitif, de l'enfant, de l'amoureux, du vrai poète, du mystique, nous en sont des exemples. Non pas « des phrases », mais le signe d'une expérience. Et l'on constate en effet que le langage sacré en général, et particulièrement le langage cultuel, fait normalement appel au langage poétique d'expression. Bien plus qu'un instrument d'échange utilitaire ou d'explication, il doit être en effet le signe d'un mystère, l'instrument d'une action sacrée.

7. Mlle Mohrmann a exposé cette distinction dans *La Maison-Dieu*, n° 11, pp. 140-143, *L'évolution de la langue française au cours de la guerre*. Mais l'analyse présentée est incomplète et ne fait pas justice aux différents aspects de l'évolution actuelle de notre langue.

8. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 229.

9. Prose et poésie sont à prendre ici au sens générique, et non d'un point de vue littéraire formel. Chacun sait qu'il y a de la prose poétique et des poèmes prosaïques...

*Les conditionnements d'une langue sacrée.*

Les remarques précédentes, utiles à notre sujet, ne sauraient évidemment suffire à définir complètement le langage sacré. Car notre but n'est pas ici d'étudier l'acte comme tel du *langage* sacré dans l'Église, mais seulement certains conditionnements extérieurs d'une *langue* sacrée dans le culte chrétien, afin de pouvoir en dégager quelques conséquences concernant la langue française. Dans la première hypothèse, il faudrait mettre en valeur l'originalité absolue de l'acte du langage chrétien : qu'il s'agisse de l'annonce de la Parole de Dieu ou de la réponse que lui donnent les croyants, c'est toujours Dieu qui parle dans le Christ par l'Église. Et si cette parole ne peut exister sans revêtir la forme d'un langage humain, jamais pourtant l'analyse de la langue sacrée ne permettra d'y découvrir l'essence de la Parole sainte. Nous n'avons à refaire ici ni la théologie de la parole ni celle de l'acte de foi. Rappelons seulement, pour éviter toute équivoque, que, en ce qui concerne l'acte du sujet parlant ou écoutant, il ne peut y avoir en lui langage sacré si Dieu ne parle par l'Église et si sa foi n'est en éveil; que l'Église, d'autre part, garantit inégalement l'action de Dieu parlant selon qu'il s'agit de paroles sacramentelles proprement dites, de paroles rituelles ou liturgiques en général, ou de simples paroles que l'homme reçoit dans la foi.

Du point de vue du signe visible, au contraire, et en tant qu'il tombe sous l'observation sensible, de même que nombre de rites de la liturgie chrétienne lui sont communs avec d'autres religions tandis que plusieurs lui sont propres, de même son langage sacré a des caractéristiques générales ou particulières que l'on peut observer et analyser. C'est à quoi nous nous limitons ici[10].

10. L'attention que nous portons par hypothèse au *signe* (base de toute étude liturgique) ne doit pas faire oublier un seul instant que Dieu est libre par rapport aux signes qu'il choisit pour se révéler. Paradoxalement, il ne manifeste même jamais d'une manière plus éclatante la signification naturelle ou historique d'une chose que lorsqu'il en a nié d'abord l'apparence sensible (l'exemple le plus clair est le fait de la mort et de la résurrection du Christ). Mais on peut pourtant et l'on doit même s'appuyer sur la fidélité que Dieu a manifestée lui-même, dans la Révélation, l'Incarnation et toute l'Économie sacramentaire, à la signification naturelle qu'il a inscrite

Lors donc que la parole sacrée parvient à l'homme, elle se présente à lui sous une forme qui le provoque plus ou moins à l'acte symbolique religieux : elle peut le laisser quiètement immergé à l'intérieur d'un système de relations cosmiques, sans dépasser le langage de communication ou d'échanges appartenant au monde visible. Elle peut au contraire le provoquer à entrer dans le monde de la foi. Dans un cours de théologie, une explication catéchistique, une répétition de cérémonies, on peut parler beaucoup de Dieu ou des choses de Dieu sans provoquer d'actes de vertus théologales. Mais pour un fidèle attentif, la lecture de l'Évangile ou les paroles de la consécration à la messe suscitent une réaction de foi.

Il faut donc nous arrêter aux conditionnements propres à la parole sacrée objectivement transmise, qui la font plus ou moins apte à devenir signe actuel du mystère.

### A. *Conditionnements extrinsèques.*

Certains de ces conditionnements, bien qu'ils soient souvent parmi les plus importants, sont extrinsèques à la forme littéraire du langage.

*a*) Il y a des textes sacrés, parce qu'ils ont été consacrés par le rôle qu'ils ont joué et continuent de jouer dans l'histoire du salut. Au premier rang est l'Écriture sainte dont l'Église nous dit qu'elle est Parole de Dieu. Tout croyant la reçoit d'emblée comme une parole sainte. Il y a encore les paroles de la liturgie. Tout d'abord les paroles sacramentelles qui sont efficaces de ce qu'elles énoncent. Même en dehors de l'action eucharistique, de telles paroles, comme celles de la consécration, conservent pour celui qui les a connues dans le sacrement une valeur sacrée. Elles nous

dans sa première création et aux événements qu'il a accomplis dans l'Histoire sainte. Dans la mise en œuvre du culte chrétien, l'Église a reconnu et manifeste sans cesse une telle continuité.

D'une manière analogue, le croyant est libre vis-à-vis des signes. Pour la foi, toute chose peut être signe du mystère. Et paradoxalement la foi d'un homme n'apparaît jamais si grande que lorsqu'il peut rejoindre le mystère à partir de la plus petite chose (qu'on songe aux oiseaux ou à l'eau pour un François d'Assise). Et pourtant le fidèle, fût-ce le plus grand mystique, doit toujours passer normalement par les sacrements de l'Église qui sont les signes par excellence.

inspirent un respect analogue à celui d'un vase sacré, même s'il ne contient pas actuellement les saintes Espèces. Il y a ensuite les paroles de la liturgie qui sont le véhicule de la prière de l'Église et qui revêtent pour nous de ce fait une valeur particulière de langage sacré. Il y a enfin dans l'histoire personnelle de chacun de nous les paroles de telle personne ou de tel livre qui ont été l'occasion d'une grâce et en restent le signe.

*b*) Certaines paroles apparaissent encore sacrées par le fait de leur situation ou de celui qui les prononce. La première fois qu'un jeune homme déclare son amour à une jeune fille et lui promet sa foi, ses paroles revêtent dans leur destinée une valeur symbolique exceptionnelle. Lorsqu'un ministre de la Parole annonce le message de la Bonne Nouvelle au peuple assemblé, lorsqu'un évêque appelle aux ordres, lorsqu'un confesseur oriente une vie, quel que soit le style employé, de telles paroles sont signe d'une action de l'Esprit.

Tous ces conditionnements portent moins sur la chose-signe, sur les mots mêmes du langage, que sur la manière dont un dialogue est engagé en invitant à dépasser des relations purement mondaines.

B. *Conditionnements littéraires.*

Mais il nous faut progresser dans cette analyse et constater que la forme propre du langage parlé, c'est-à-dire sa forme littéraire, importe directement à la valeur de signe sacré du langage.

Qu'on nous permette une réflexion, pénible à notre sensibilité religieuse, mais qui nous aidera précisément à comprendre les justes exigences et répugnances de celle-ci devant l'objet de sa foi et ce qui doit la signifier : on ne conçoit pas que dans la liturgie le célébrant dise au diacre au moment de l'offertoire : « Passe-moi le pain; passe-moi le vin; passe-moi l'eau. » *A fortiori*, s'il disait : « Refile-moi la croûte et aboule le pinard. » Cela nous apparaît au sens propre comme une « profanation ». Pourquoi, sinon parce que l'emploi de certaines expressions — même correctes mais trop familières et trop immergées dans l'énoncé des

préoccupations immédiates uniquement matérielles — et à plus forte raison l'usage de l'argot, nous maintient dans un système de relations mondaines et purement utilitaires; parce qu'elles relient notre sensibilité à un comportement biologique ou grégaire dans lequel la dignité de la personne humaine disparaît. L'effort demandé à notre liberté est trop grand pour que de telles expressions puissent devenir pour nous signes du mystère. En parlant ainsi, au lieu d'évoquer l'invisible et de libérer la valeur symbolique de la création, on épaissit l'écran des choses dans leur matérialité opaque.

On attend donc du langage sacré qu'il nous aide à lire l'invisible dans le visible, le spirituel dans le naturel, le sacré dans le profane. Pour atteindre à cette fin, il doit lui-même se présenter, non comme un langage de pure communication, mais d'expression.

a) *Langage poétique.* Le langage d'expression par excellence est le langage poétique. Nous entendons ce mot de poésie, non au sens d'une *aura* évanescente et insaisissable qui flotte autour des choses, d'une enveloppe de rêve dont certains artistes savent habiller la réalité de la vie triste et nue, mais au sens étymologique de *poièsis* : ce pouvoir de fabrication et de création qu'a l'homme de restituer au cœur de la création sa vérité spirituelle et éternelle et sa relation vivante et personnelle avec la destinée de l'homme. En ce sens le premier cri du petit d'homme est déjà poésie, parce qu'étant appel d'une liberté vers quelqu'un, il exprime un désir de vivre et d'être aimé.

Comme tout art, la poésie se manifeste par une rupture et une gratuité qui déchire la chose (ici l'ordre ou le sens habituel des mots) pour obliger l'homme à la recevoir comme un signe. Si le poète, si l'homme qui souffre, qui se réjouit, qui aime, « ne parle pas comme tout le monde », c'est qu'il a quelque chose de spécial à dire : il ne veut pas qu'on l'entende selon la banalité des expériences communes et quotidiennes. Aussi fait-il parfois violence au langage pour lui faire comme enfanter le fruit de son expérience la plus spirituelle. Toute vraie poésie est, en un certain sens, un premier pas vers un langage sacré[11], et le langage sacré a toujours besoin d'une note poétique.

11. Caractère sacré qui peut rester au niveau culturel et ne pas

Une observation même rapide du style de l'euchologie liturgique nous manifeste ce souci. On lui reconnaît toujours une noblesse, une dignité, une gravité, une élévation, par quoi il échappe au prosaïque et, partant, au profane.

Parfois, comme dans les plus belles oraisons, c'est par la concision extrême qu'est donné le choc et c'est dans le serrage des formes qu'apparaît la rupture. Signifier le maximum avec le minimum de moyens, n'est-ce pas l'idéal du plus grand art ?

Parfois c'est par l'ampleur jusqu'à la redondance qu'apparaît la gratuité d'un langage qui, pour susciter l'action de grâce, refuse d'être mercenaire, comme dans les doublets du canon de la messe : *Dignum et justum est, aequum et salutare; hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, etc. Souvent le rythme du *cursus* apporte à la parole un poids et nombre qui rappelle le moyen premier auquel a toujours eu recours le langage poétique pour échapper aux tournures des échanges superficiels et étendre jusqu'aux profondeurs de l'homme son pouvoir de suggestion.

En d'autres cas, c'est par la plus grande simplicité et le dépouillement extrême, que le langage donne le choc du sacré : la parole semble alors s'effacer derrière la grandeur de la chose dite ou de l'action engagée. C'est peut-être là que le langage sacré trouve sa perfection. Rien ne risque plus d'arrêter l'esprit aux formes mêmes du langage ni de retenir la sensibilité captive : il n'y a plus qu'une parole nue, signe transparent du mystère. Tel est le cas des récits évangéliques de la Passion, dans leur simplicité bouleversante, sans aucune complaisance ni recherche littéraire. Ou celui de la parole qui fait naître à la vie éternelle : *Ego te baptizo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

b) *Langage du mystère chrétien.* La poésie n'est pourtant pas la seule exigence d'un langage sacré. A tout mystère, — même humain, comme les mystères païens de l'antiquité ou les ésotérismes modernes — correspond une révélation.

atteindre au monde de la foi. Il reste alors ambigu, comme nous le notions plus haut au sujet du sentiment spontané de sacré chez les primitifs, et ne saurait être assimilé à l'expression du mystère chrétien, dont nous avons dit l'originalité absolue. Le rapprochement porte sur le seul signe.

Et cette révélation ne consiste pas, comme dans la poésie libre, à signifier n'importe quoi n'importe comment. Chaque mystère suppose un système de signes qui en constitue la « mystagogie ». Ceci se vérifie particulièrement dans le culte chrétien qui célèbre une révélation faite par Dieu même, et un mystère qui est celui du Christ. Si toute vraie poésie a quelque chose de sacré, elle n'est pas apte pour autant à exprimer les mystères du Christ comme l'Église le veut et à entrer dans sa liturgie[12].

Le langage sacré chrétien a quelque chose à dire qui lui est propre : l'histoire du salut qui se résume dans la personne du Sauveur. Or, ceci réagit immédiatement sur la forme littéraire du langage chrétien, car, en art, — et en tout langage — on ne peut jamais séparer le fond de la forme, ni ce qui est dit de la manière dont c'est dit. Il nous est impossible de connaître la réalité signifiée indépendamment du signe qui nous la révèle.

La conséquence la plus évidente est le choix d'un *vocabulaire*. Qu'il s'agisse de l'Écriture ou de la liturgie, nos textes sacrés sont pleins de mots « chrétiens ». Ceux-ci ne trouvent tout leur sens que pour celui qui connaît le Christ et croit en lui. Soit une phrase comme : « Agneau de Dieu qui portez les péchés du monde. » Qu'évoquerait-elle à un païen ? A quel mouton chargé de quel fardeau pourait-il songer pour lui trouver un sens ? Il faut le dire franchement, notre langage sacré, par tout un aspect, est un langage d'initié. Et pour nous-mêmes les mots ne sont pas interchangeables à volonté. L'expression « Agneau de Dieu » nous achemine vers la personne du Christ en sa Passion — si toutefois on connaît non seulement le fait de la Passion, mais aussi les figures qui l'ont annoncé[13] : le serviteur souffrant, la prédication de Jean-Baptiste, l'Agneau pascal. Mais celui qui d'aventure traduirait l'*Agnus Dei* comme on raconte que le fit un prêtre de langue étrangère : « Petit mouton de Dieu », dérouterait les esprits. Notre langage sacré est donc condi-

12. De même que tout art sacré, même authentique, n'est pas pour autant art liturgique. Ce point essentiel semble souvent trop oublié dans les discussions contemporaines concernant l'art sacré.

13. Figures qui, encore une fois, ne sont pas dissociables du fait, comme nous l'avons dit plus haut, parce qu'elles appartiennent — plus ou moins — aux signes historiques de la révélation.

tionné par l'histoire de la révélation d'abord, par la vie de l'Église ensuite[14].

On pourrait faire la même analyse, non plus seulement sur le vocabulaire, mais aussi sur cet autre aspect littéraire — difficile à cerner, il est vrai — : le *style*. On arriverait à des conclusions analogues. Car si le style est l'expression singulière de la personne, l'Église, qui est l'Épouse, a aussi son style. Ce style est d'abord celui du Christ qui parle et agit en elle. Mais il apparaît comme réfléchi et diversifié en chaque commnunauté ethnique ou locale qui incarne l'Église visible. On le constate dans les différentes liturgies chrétiennes qui ont chacune leur génie propre, bien qu'avec des traits communs. Un incipit ou une clausule d'oraison comme « Dieu Tout-Puissant et Éternel » ou « Vous qui vivez et régnez dans les siècles des siècles », sont d'emblée sacrées, même en dehors de tout contexte, pour tout fidèle de l'Église romaine : on y reconnaît le style de la prière liturgique[15].

c) *Langage parlant*. Si le langage sacré chrétien appelle normalement une langue poétique et emploie souvent un vocabulaire et un style d'initiés (en tant que membres d'une société religieuse visible dont ils ont reçu leur culture), il répugne pourtant invinciblement à tout ésotérisme. Il exclut la recherche littéraire formelle tout autant que les clés réservées aux habiles et, encore plus, la cabbale. Ce serait en effet trahir sa fonction de signe que de donner au langage sacré une forme si étrange qu'il ne puisse plus être pour le croyant révélation du mystère.

14. On pourrait imaginer qu'au passage sémantique d'Isaïe, 53, 7, de l'hébreu (qui dit « brebis ») au grec, puis au latin et au français, on soit arrivé au mot « mouton »; c'est alors celui d' « agneau » qui serait déroutant.

15. Le problème du « style liturgique », que nous ne faisons qu'effleurer ici, mériterait une longue étude, car il est au centre du problème de la langue sacrée.

On connaît le beau chapitre que lui a consacré Guardini dans *L'Esprit de la Liturgie*. Il ne semble pourtant pas être sorti complètement de l'opposition subjectif-objectif, individuel-communautaire, qu'il dénonce justement, faute d'une notion plus poussée du sacramentalisme personnel de la liturgie.

Tout tient dans la question *du* style qui ne s'exprime que dans *des* styles. C'est le problème même de la symbolique (qui n'est autre que celui de l'analogie). L'originalité du culte chrétien ne tient pas tant à ses éléments (chose-symbole) dont beaucoup lui sont communs avec d'autres cultes, mais à la signification qu'il leur donne en fonction des événements uniques du salut.

Aussi voit-on que la liturgie a écarté de sa prière la plus sacrée la poésie trop élaborée. Les anaphores ou préfaces en vers n'ont pas eu de succès : le célébrant n'est pas un rimailleur. Un style noble et quelques clausules rythmiques suffisent pour conférer à sa solennelle prière d'action de grâce le ton élevé que suggère déjà la description de saint Justin [16]. Tout le reste serait fioritures et superfétations. Ce n'est que comme un ornement que l'Office divin a accueilli les hymnes métriques. L'art n'est jamais cherché pour lui-même. Il est le serviteur du mystère; un serviteur nécessaire qui délivre la valeur symbolique des choses créées pour qu'elles soient plus sûrement perçues comme des signes, mais néanmoins toujours un serviteur.

A plus forte raison la liturgie répugne-t-elle à la formule de type magique qui semble d'autant plus sacrée à ceux qui l'emploient qu'elle leur est plus incompréhensible [17]. Cette manière de signifier le transcendant uniquement en imposant le respect de l'inconnaissable n'est pas chrétienne. Le sacré chrétien n'est pas écrasement devant l'impénétrable, mais libération par la connaissance de foi. Telle est « la richesse de sa grâce, que Dieu a répandue abondamment sur nous en toute sagesse et intelligence, en nous faisant connaître le mystère de sa volonté » révélé en Jésus-Christ (Éph., 1, 8-9), « non point aux sages et aux habiles, mais aux petits et aux simples » (Mt., 11, 25). Les Pères de l'Église ont relevé cette caractéristique du mystère chrétien en face des mystères païens : ils s'adressent à des hommes initiés, non point aux subtilités rituelles ou intellectuelles inventées par l'esprit humain, mais à l'Évangile et aux sacrements que tous peuvent recevoir par la foi [18].

La fonction naturelle du langage n'est donc jamais détruite dans le culte chrétien. C'est-à-dire qu'on n'y parle pas pour ne rien dire; ce serait introduire la perversion dans le signe même de la parole et saper la base du culte. Le langage propre de l'Église dont nous parlions plus haut (vo-

16. *Apol.*, 45, 3.

17. La formule magique est un exemple de ce sacré païen ambigu que nous dénoncions plus haut.

18. « Le Seigneur... nous a imposé un joug doux et un fardeau léger. A la société du peuple nouveau il a donné des sacrements en très petit nombre, d'observation très facile et d'une signification très claire... » (S. Augustin, *Lettre 54 à Januarius*).

cabulaire ou style) ne peut donc jamais consister en un mode d'expression réservée à des spécialistes. Son langage est parlant pour tous ceux qui sont éclairés par la foi, à la mesure de leur intelligence et de la grâce qui leur est donnée.

## III. — Une langue sacrée française

On peut se demander maintenant quelles conséquences découlent de ces faits et principes en ce qui concerne la traduction en notre langue de textes sacrés, bibliques ou liturgiques, et la création de prières ou de chants. Quelle est la langue qui se prêtera davantage à signifier le mystère dans la parole ?

Il faut le constater : notre tradition littéraire française ne nous a pas légué de langue sacrale chrétienne. Le besoin s'en fait pourtant sentir, tant pour la lecture publique de l'Écriture Sainte que pour certaines prières liturgiques (du rituel) et pour le chant des fidèles quand il accompagne légitimement l'action sacrée[19]. Rien n'empêche qu'une telle langue se crée chez nous à l'avenir, comme cela est théoriquement possible dans toute langue adulte[20]. Et cela se fera si l'Église juge que c'est nécessaire à sa vie. Mais on ne peut en déterminer *a priori* les caractéristiques concrètes : on peut seulement dire ce qu'elle ne sera pas, en dénonçant quelques fausses pistes qu'on a parfois tenté d'emprunter. On peut aussi relever quelles fidélités elle devrait tenter de garder.

1° Une langue sacrée ne saurait être en tout point semblable à la langue utilisée dans la conversation quotidienne destinée à n'exprimer que les besoins humains, immédiats et terrestres. Elle apparaîtrait alors comme profane, et nous avons dit qu'au niveau du signe la perception du sacré ne s'opérait qu'au prix d'une rupture. Tel serait l'emploi non seulement du langage argotique, mais même d'expressions trop familières et trop enchevêtrées aux comportements utilitaires. Dans le but louable de dégager les

19. Encyclique *Musicae Sacrae disciplina*, § 30.
20. Ch. Bruneau, *La langue française est-elle majeure ?* dans *La Maison-Dieu*, n° 11, pp. 131-139.

formules sacrées d'une carapace d'académisme et d'une gangue de conventionalisme — qui n'étant pas de l'art vrai ne sauraient être signes du sacré[21] — et afin d'assurer aux textes sacrés une intelligibilité dont on a dit qu'elle était essentielle au langage chrétien, on n'a pas toujours évité cet écueil dans les traductions modernes. On voit mal dans la bouche du diacre à la messe solennelle certaines tournures familières comme : « Qu'allons-nous bien manger ? » alors qu'il était si simple de dire : « Que mangerons-nous ? » Sous prétexte de réveiller l'attention, on peut exciter l'homme charnel et étouffer l'homme spirituel. Seule une langue aux résonances poétiques peut nous libérer du langage de simple communication et nous aider à entrevoir le mystère caché dans chaque image biblique, dans chaque rite liturgique.

Signalons encore un autre écueil qui tue le caractère sacré de la parole : la prolixité et la surabondance. Que de « commentateurs de messe » étouffent le mystère de l'action rituelle sous l'abondance des paroles! Que de traductions deviennent vite insipides à force de délayage! Littérairement, « étendre c'est éteindre[22] ». Mais la parole puissante est une parole brève. Cette concision, nécessaire à l'autorité du commandement, recherchée du poète, est aussi salutaire à la proclamation rituelle et à la prière vocale[23].

2° Les exigences d'un langage poétique ne sauraient toutefois aiguiller une langue sacrée vers un style qui sente la recherche littéraire ou la bizarrerie. La langue sacrée doit rester une langue commune, non pas en ce sens que ses formules puissent être trouvées dans la bouche de n'importe quel fidèle[24], mais en ce sens que tout fidèle doit pouvoir

21. Un véritable *style de traduction* a sévi en France à partir du 17e siècle, surtout repérable aux 19e et 20e siècles. Il n'est souvent qu'un décalque de la période latine. Il ne saurait, aujourd'hui, constituer un style sacré dans la mesure même où il est devenu un langage « emprunté », ni vrai, ni poétique. Mais on ne peut lui nier parfois de la noblesse et de la grandeur, surtout si on peut le replacer dans son contexte historique.

22. Propos du poète et traducteur, Raymond Schwab.

23. Nous ne nions pas qu'une certaine abondance puisse parfois servir un style sacré, comme nous l'avons noté dans le canon de la messe, mais à condition qu'elle soit à sa place et constitue un art authentique.

24. On a parfois donné cette norme comme idéal de la traduction biblique.

les comprendre et se les assimiler peu à peu. L'application de ce principe reste sans doute fort subjectif, et nous rejoignons ici toutes les difficultés soulevées par l'évolution actuelle des arts dont on ne sait ce qui, demain, sera reconnu comme sien par le public. Il est prudent de ne fermer aucune porte[25].

Entre ces deux extrêmes, le profane et l'ésotérique, il existe des lignes conductrices.

1° La première, quand il s'agit de traductions, est donnée par la fidélité au genre littéraire du texte original. Le lyrisme d'un psaume, la frappe d'un proverbe ou d'une sentence, la conduite d'un récit, la coulée d'une parabole, la structure d'une oraison romaine, doivent se présenter avec toutes les caractéristiques littéraires qui leur sont propres. Ces caractéristiques littéraires sont précisément un des éléments les plus précieux et les plus authentiques qui peuvent conférer à un texte sa couleur sacrée. On retrouve ici la rupture nécessaire au langage sacré, mais d'une manière qui n'est pas arbitraire puisqu'elle appartient au langage lui-même. Loin d'atténuer ces caractéristiques, il faut les conserver : le parallélisme des psaumes, le retour des même mots et les figures de style qui s'y rencontrent (anacoluthes, etc.); les participes présents des évangiles; les innombrables : *il dit, il répondit* des récits bibliques; les *alors* de la Passion selon saint Jean, les longues phrases à tiroirs de saint Paul, sont autant de propriétés littéraires qui contribuent à donner à ces textes un corps pour leur caractère sacré : ils sont comme le vêtement liturgique du célébrant qui nous font distinguer et reconnaître le prêtre parmi la foule des fidèles[26].

2° La seconde fidélité s'attache au vocabulaire historique

25. « Une musique ou une peinture qui n'est d'abord pas comprise finit par se créer elle-même son public, si vraiment elle *dit* quelque chose, c'est-à-dire par sécréter elle-même sa signification », Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 209.

26. L'usage liturgique de ces textes a encore renforcé ces caractéristiques. Qu'on songe au début des lectures : « Frères bien-aimés »; « En ce temps-là »; « En ces jours-là » ... Ce serait une grave erreur de supprimer ou de remplacer, en les variant, ces formules rituelles : elles contribuent à « situer » la parole inspirée, non dans un univers de phénomènes, mais dans le mystère. Ajoutons qu'elles aident le lecteur à partir, à jouer son rôle sacré, et donnent plus de poids aux paroles qui suivent.

de la révélation. Commencer la parabole de Matthieu, 25, par « Dix jeunes filles étaient invitées à un mariage »... constitue non seulement une faute matérielle de traduction, mais un appauvrissement certain de tout ce que la réflexion chrétienne a légitimement perçu dans le thème de la *Vierge* et dans celui des *Noces*. L'expression *jeune fille* évoque un état humain. Le mot *vierge* évoque un état religieux[27]. Il en est de même de quantité de mots qui ont reçu, à la lumière de l'Évangile ou de l'Église, une valeur nouvelle et sacrée qu'ils ne possédaient pas. Nous n'avons plus le loisir de changer le vocable sous lequel certains mots bibliques ou ecclésiastiques ont été consacrés, dans notre langue, par l'usage : grâce, charité, gloire, justice, jugement, paix, Trinité, etc.[28]. Quel que soit l'idiome employé, exprimer le mystère révélé supposera toujours la création d'une langue chrétienne. A travers tous les « parlers » du monde, il y a l'Église qui parle avec ses mots et son style.

Sans doute faudra-t-il toujours, en même temps, vérifier l'enracinement vivant du langage sacré, fût-il propre à l'Église, dans la vie personnelle des croyants. Car un mot n'est signe qu'à cause des réalités humaines qu'il évoque d'abord et dont il part pour en dégager la valeur symbo-

27. Qu'on n'objecte pas que le mot « vierge » ne veut rien dire pour certains esprits. Ce que recouvre ce mot est précisément une des réalités qu'ils ont à *apprendre* en recevant la révélation chrétienne.

28. Il est vrai que certains mots bibliques n'ont pas encore d'équivalents fixes dans note langue : *peirazô*, par exemple, est traduit parfois par « tenter », parfois par « éprouver ». Il est à prévoir qu'après une période d'hésitations, un choix sera fait par une loi interne du langage d'expression qui, à l'inverse du langage d'explication, réduit ses signes afin d'en renforcer la signification. Dom Botte montre, dans son article, comment les premières versions latines de la Bible ont hésité, par exemple, sur la traduction de *doxa*, avant d'aboutir à *gloria*. Nous assistons de même à des essais pour traduire certains mots hébreux prégnants, comme HSD ou 'MT. Pour ce dernier on emploie tantôt « vérité », tantôt « fidélité », pour faire saisir à ceux qui ont perdu le sens biblique du *veritas* de la Vulgate, qu'il ne s'agit pas seulement d'une *adequatio rei et intellectus*, mais d'une attitude de Dieu envers les hommes. Mais cette diversité a le grave inconvénient de ne pas laisser soupçonner, quand on rencontre le mot « fidélité », qu'il s'agit de ce thème qui aboutit à Jean, 1, 24 : « Nous avons vu sa gloire, plein de grâce et de vérité. » Le langage d'explication aime à varier; le langage d'expression, poétique et méditatif, préfère qu'un seul mot rassemble la diversité des sens en un seul « signe » plus intensément évocateur et plus apte à provoquer l'acte symbolique.

lique. On peut regretter que de très grands mots bibliques et théologiques dont l'usage est consacré dans notre langue française, n'aient plus, en comparaison d'autres langues, les attaches concrètes et cosmiques qui fondent leur valeur symbolique. Dans le nom de la Troisième Personne de la Trinité : l'*Esprit*, voit-on spontanément le Souffle de vie? dans le *baptême*, un bain d'immersion? dans le nom de *chrétien*, l'onction d'huile? dans la *conversion* ou la *pénitence*, le retournement? etc. Aussi notre langue religieuse nous semble souvent bien abstraite. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le langage abstrait n'est pas une bonne base pour un langage sacré[29], parce qu'il est peu poétique et peu symbolique; on constate d'ailleurs qu'il tient peu de place dans la Bible et dans la liturgie.

Dans cette conjoncture il est nécessaire de faire saillir à nouveau les images qui ont fait naître ces vocables. Il y a une vie des mots, qui se vident, mais qui peuvent aussi se remplir d'expérience personnelle[30].

Car il ne faudra jamais oublier ceci : c'est en même temps qu'on initie et au message de la révélation, et au langage sacré qui l'exprime, et à la vie chrétienne. Il y a là une tâche essentielle de la catéchèse et de la mystagogie.

Expression sacrée du mystère et vie de foi ne sont pas plus séparables qu'une langue ne l'est d'une culture ou d'une civilisation : elles existent ensemble et l'une par l'autre.

J. Gelineau, S. J.

29. Pas plus que le *désincarné* ne conduit au *spirituel*.

30. Peut-être faudra-t-il, en certains cas, lorsque la vie d'un mot semble présenter une évolution irréversible en sorte qu'il ne puisse plus véhiculer ce qu'il a un temps signifié, l'abandonner et charger un autre mot de son contenu. Arrivera-t-on, par exemple, à recharger du contenu de l'Exode et des psaumes le mot « clément », si fade en français moderne? Et comment reverser dans quantité de mots de notre langage religieux, presque complètement subjectivisés (comme « humilité »), tout leur contenu objectif? Pourtant, la substitution est un jeu plus hasardeux que la revalorisation. Après des essais hardis de traducteurs contemporains pour trouver des mots modernes, on semble revenir généralement au langage traditionnel. Lorsque la Parole *court* et *croît* comme après la Pentecôte, lorsque la foi est intense, lorsque la vie de grâce est débordante, il n'y a plus de problème de langage. C'est devant l'incroyance qu'apparaît l'insuffisance des signes...

# LE NOUVEAU CÉRÉMONIAL DE LA SEMAINE SAINTE

Le Saint-Siège a publié en février 1957 un *Ritus Pontificalis* et un *Ritus simplex Ordinis hebdomadae sanctae instaurati*[1] qui doivent être désormais substitués aux chapitres correspondants du *Caeremoniale episcoporum* et du *Memoriale rituum*. Avec ces deux documents s'achève la restauration liturgique de la semaine sainte. Nous n'essaierons pas d'en donner une analyse qui, pour présenter quelque intérêt, demanderait à être menée pas à pas dans une confrontation suivie entre la rédaction ancienne des livres liturgiques et celle qui vient d'être promulguée. Mais nous voudrions aborder deux aspects du nouveau Cérémonial : la valeur pastorale du *Ritus Pontificalis* et les problèmes que soulève sa réglementation vestimentaire.

## I

### La valeur pastorale du « Ritus Pontificalis »

Le Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France met justement en valeur la messe pontificale *célébrée par l'évêque du lieu entouré de son clergé* comme *la réalisation la plus parfaite de la célébration liturgique*. En se refusant à y voir *une célébration exception-*

1. *Ritus Pontificalis Ordinis hebdomadae sanctae instaurati*; *Ritus Simplex Ordinis hebdomadae sanctae instaurati*, Rome, 1957. On trouvera plus loin, p. 154, une présentation bibliographique de ces deux livrets liturgiques.

*nelle, agrémentée d'un faste gratuit*, il demande qu'on en profite *pour développer chez les fidèles le sens de l'Église, de l'évêque et du sacerdoce*[2]. C'est dans le même esprit qu'a été rédigé le *Ritus pontificalis* de la semaine sainte.

Notons d'abord l'insistance sur le qualificatif d'*Episcopus Ordinarius* qui est attribué à l'évêque dans la description de la messe ou de l'office célébré par lui ou en sa présence durant les jours saints[3]. Il ne s'agit donc pas de n'importe quel évêque ou d'un prélat honoré des *pontificalia*, mais bien du chef de l'Église diocésaine, célébrant dans sa cathédrale, présidant à l'assemblée des fidèles qui ne font qu'un avec lui, selon la magnifique définition que saint Cyprien a donné de l'Église locale : *plebs adunata sacerdoti*. Il est normal que la liturgie des jours saints soit présidée par le chef de la communauté, l'évêque dans sa cathédrale, le curé dans son église paroissiale, et non par un dignitaire invité pour donner plus d'éclat aux offices. C'est dans la messe pontificale de l'évêque diocésain que se réalise l'épiphanie du mystère de l'Église particulière.

Puisque c'est la personne même de l'évêque célébrant qui importe et non le déploiement extérieur des rites, il faut se féliciter de ce que le *Ritus pontificalis* ait tout à la fois mis en relief la fonction présidentielle de l'évêque et supprimé ce qui pouvait allonger inutilement la célébration. Le cérémonial de la nuit pascale témoigne avec netteté de cette intention. Il faut reconnaître que le *Caeremoniale episcoporum* de 1600 portait la marque de l'extrême décadence où était tombée la célébration de la « Mère de toutes les saintes veillées ». Si l'évêque présidait la fonction sacrée[4], il pouvait revêtir les vêtements liturgiques pour bénir le feu, mais il reprenait la *cappa* pour écouter le chant de l'*Exsultet* (3) et, après l'annonce glorieuse de la Pâque, on devait revenir à l'atmosphère pénitentielle du samedi saint par la psalmodie de None avec le *Miserere* et l'oraison *Respice* (11-12). A la fin de la veillée aux douze lectures, l'évêque était invité à bénir les fonts, *quod valde convenit* (16) et à baptiser les

2. *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France*, n° 162.

3. *De Missa, Episcopo Ordinario celebrante* ou *assistante*. Ce titre de chapitre revient huit fois.

4. *Caeremoniale Episcoporum*, liber II, cap. 27.

catéchumènes (18), mais il pouvait aussi députer à cette fonction un dignitaire du chapitre (17-18). Si l'évêque ne désirait pas célébrer le samedi saint, il pouvait assister en *cappa* à l'office et à la messe[5]. Désormais l'évêque ne saurait plus participer à la veillée pascale autrement qu'en la présidant : s'il est présent, il célèbre obligatoirement l'office; tout au plus peut-il assister à la messe en aube et chape sans la célébrer : *Si Episcopus solemni vigilae paschali interest, ipsemet ejusdem celebrationi praeest*[6]. L'évêque célébrant participe activement à tous les rites : bénédiction du feu et du cierge, sanctification de l'eau et baptême, rénovation des promesses baptismales. On peut regretter que l'Ordo n'ait tenu aucun compte de la rubrique finale du Rituel pour le baptême des adultes : *Si adsit Episcopus, qui id legitime praestare possit, ab eo Neophyti sacramento Confirmationis initiantur*[7]. L'administration de la confirmation après les baptêmes d'adultes, au cours de la nuit pascale, est incomparablement moins onéreuse, du point de vue de la durée de l'office, que ne pouvaient l'être, jusqu'en 1957, les ordinations. Peut-être aurait-on pu aussi conserver, au sujet du baptême, la prescription du Cérémonial : *Per octo dies ante in ipsa Ecclesia, nisi periculum mortis immineat, nullus infans baptizetur*[8].

La fonction présidentielle de l'évêque est également mise en évidence dans les messes des Rameaux et du jeudi saint, soit qu'il célèbre lui-même, soit qu'il y assiste en vêtements liturgiques. L'assistance à la stalle n'est prévue et conseillée que pour le chant des ténèbres[9], ce qui est conforme à la meilleure tradition. Il n'est qu'un point à faire difficulté, celui qui concerne la communion de l'évêque, le vendredi saint, s'il ne célèbre pas lui-même : *Ad communionem accipiendam accedit primus post celebrantem, stola violacea indutus*[10]. Sans nous arrêter à l'anomalie de l'étole sur la *cappa*, il serait important de savoir si l'évêque se communie lui-même à l'autel ou s'il reçoit à genoux la communion

5. *Ibid.*, cap. 28.
6. *Ritus Pontificalis, Sabbato sancto*, cap. 1, 5.
7. *Rituale romanum*, Tit. II, cap, 4, 52.
8. *Caeremoniale Episcoporum*, liber II, cap. 27, 18.
9. *Ritus Pontificalis, De Matutinis Tenebrarum*, 4.
10. *Ibid., Feria VI in Passione Domini*, cap. 2, 8.

des mains du célébrant. Sans aucun doute cette vision d'un évêque à genoux, recevant la communion d'un prêtre, aurait comblé d'aise saint Jérôme mais bouleversé saint Augustin. On a fort justement noté que, si l'évêque préside la messe du jeudi soir sans la célébrer, il convient qu'il fasse cependant le lavement des pieds et qu'il porte le Saint-Sacrement dans la procession vers le reposoir[11]. A plus forte raison, semble-t-il, pourrait-on concevoir que, le vendredi saint, l'évêque accomplisse en personne le service de communion, même s'il n'a pas célébré la liturgie de la parole et présenté la croix à l'adoration du peuple.

En même temps qu'il met en valeur la place éminente de l'évêque dans l'assemblée liturgique, le nouveau Cérémonial favorise la participation des fidèles aux offices pontificaux de la semaine sainte en simplifiant leurs rites. La première des simplifications — et la plus heureuse du point de vue des fidèles — consiste dans le fait de ne plus rattacher chaque messe pontificale à la psalmodie obligatoire d'une petite heure. Jusqu'ici, sans parler de la messe du jeudi saint qui suivait la règle commune et comportait la vêture préalable de l'évêque pendant la psalmodie de none[12], même le dimanche des Rameaux après la procession et le samedi saint après l'*Exsultet*, il fallait introduire la célébration de l'Heure correspondante (Tierce ou None)[13]. Désormais l'arrivée du pontife à l'église est prévue *hora competenti* (*mane*, *post Tertiam*) le dimanche des Rameaux, *post Tertiam* le jeudi matin, *hora competenti* pour toutes les autres fonctions, sans aucune référence à l'office divin. Une seconde simplification, qui sera appréciée du célébrant lui-même, tient à la suppression des prières de la *Praeparatio ad missam*, auxquelles il n'est fait nulle part allusion, contrairement au Cérémonial de 1600 qui en parle explicitement, et dont il est évident qu'elles sont positivement exclues le jour des Rameaux et la nuit de Pâques. Le Cérémonial prévoyait d'ailleurs cette vêture quelque peu accélérée, *aliquanto celerius solito*, pour la messe pontificale de la nuit de Noël suivant immédiatement le chant des

11. *Ibid.*, *Feria V in Cena Domini*, cap. 3, 2-3.
12. *Caeremoniale Episcoporum*, liber II, cap. 23, 4.
13. *Ibid.*, liber II, cap. 21, 11 (en référence à cap. 16, 20) et cap. 27, 11-12.

Matines[14]. Il faudrait citer enfin les nombreuses modifications de détails, dont chacune est assez minime, mais dont l'ensemble crée une atmosphère si nouvelle, depuis la disparition des rameaux *speciosiores ceteris*[15] prévus pour les magistrats (mieux vaut prier à leur intention le vendredi saint et au début de la veillée pascale) et la suppression du coussin, *quem caeremoniarius sive aliquis Capellanus continuo trahit*[16] devant chacun des treize pauvres à qui l'évêque lavait les pieds, jusqu'à celle du véritable « jeu liturgique » médiéval qui terminait les Matines : transfert derrière l'autel du dernier cierge allumé et bruit de livres ou de stalles accompagnant sa disparition[17].

Mais une prescription du *Ritus pontificalis*, dont l'importance pastorale ne saurait échapper à personne, est celle qui a trait à l'usage du *secretarium*. Marquons d'abord le fait avant d'en dire l'importance.

Chaque fois que l'évêque entre dans l'église pour y revêtir les ornements pontificaux, le nouvel Ordo lui fait gagner le secrétarium[18]; au terme de chaque fonction liturgique, la procession retourne au secrétarium[19]. Ce faisant, le nouvel Ordo se conforme d'ailleurs au décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 4 décembre 1952, qui rappelait : *Juxta Caeremoniale Episcoporum* (I. II, cap. 8, n. 2) *et antiquam ecclesiasticam disciplinam in omnibus Ecclesiis Cathedralibus aula quaedam, secretarium appellata et ab Ecclesia separata, exstare debet, ubi Episcopus, Missam sollemniter celebraturus, sacra indumenta accipiat. Si vero alicubi tale secretarium desit, usu factum est ut Episcopus aliquod sacellum in ipsa Ecclesia seligeret*[20]. L'usage pour le pontife de revêtir les ornements sacrés au secrétarium est bien, en effet, conforme à l'antique discipline de l'Église et il faut arriver au 14e siècle pour trouver une allusion à

14. Comparer pour la nuit pascale le *Caeremoniale Episcoporum*, liber II, cap. 27, 12, et le *Ritus Pontificalis, Sabbato sancto*, cap. 1, 6 et 53. Pour la nuit de Noël, voir le *Caeremoniale*, liber II, cap. 14, 9.

15. *Caeremoniale*, liber II, cap. 21, 2.

16. *Ibid.*, liber II, cap. 24, 7.

17. *Ibid.*, liber II, cap. 22, 15.

18. *Ritus Pontificalis* : rameaux, 1, 6; jeudi saint, 1, 1, et 2, 4; vendredi saint, 1, 7; samedi saint, 1, 6 et 53.

19. *Ibid.*, rameaux, 2, 16; jeudi saint, 1, 15; vendredi saint, 1, 50; samedi saint, 2, 15, et 3, 10.

20. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1952, p. 887.

une pratique différente : *si pontifex prope altare induitur*[21]. Quant au *Caeremoniale episcoporum*, s'il est très net sur le principe, il est parfois moins ferme dans son application. Sans doute est-il explicite dans le chapitre qui traite de la messe pontificale : *valde convenire, atque antiquae Ecclesiasticae disciplinae consonum esse*, dit-il au sujet de l'existence du secrétarium, et il en donne la description (II, cap. 8, 2-3), il y fait conduire l'évêque dès son arrivée dans l'église (I, cap. 15, 17 et 8) et il décrit les deux processions d'entrée au sanctuaire et de sortie à la fin de la messe (II, cap. 8, 23 et 80). Mais parfois il tergiverse (I, cap. 21, 1) et, en certains cas, il formule une precription contraire, (I, cap. 12, 15), en particulier pour les vêpres pontificales (II, cap. 1, 4 et 20) et pour la messe privée de l'évêque (I, cap. 29, 1).

La rigueur avec laquelle le *Ritus pontificalis* se conforme au décret de 1952 montre bien l'importance que le Saint-Siège attache à la restauration de l'antique discipline là où elle serait tombée en désuétude.

Or cette restauration est très importante, du point de vue pastoral, pour des raisons multiples : elle permet d'abord à la messe pontificale de commencer à une heure fixe, sans de multiples préludes. Nous avons tous le souvenir de ces messes des grandes fêtes, où le cortège épiscopal faisait son entrée dans la cathédrale à 9 h. 45 et où l'introït commençait à 10 h. 30 (Tierce, vêture de fin de Tierce, procession vêture de la messe). Pour être pastorale une fonction liturgique ne doit pas être d'une longueur démesurée, et il est capital que la messe puisse commencer à une heure précise par les processions d'introït. De plus, la vêture solennelle de l'évêque en présence du peuple peut encore obtenir un succès de curiosité, elle n'engendre plus guère l'admiration et la déférence. Cette vêture est issue non de la liturgie papale, qui a toujours comporté l'usage du secrétarium, mais du cérémonial de cour. Au temps où le lever du roi s'effectuait selon une étiquette très étudiée, la vêture du pontife à son trône pouvait éveiller dans le peuple le sens du sacré. Il n'en est plus ainsi de nos jours. La Sacrée Congrégation des Rites a parfaitement apprécié l'évolution du

21. P. L., 78, col. 1158.

sens des convenances en ce domaine, lorsqu'elle a interdit aux évêques de prendre désormais les bas et les sandales dans l'église même : alors que le Cérémonial décrivait l'arrivée majestueuse du sous-diacre apportant bas et sandales sur un plateau recouvert d'un voile, *ambbus manibus elevata* (II, VIII, 7), le décret de 1952 déclare : *Jam vero cum minus congruum videatur sandalia et caligas in ipsa Ecclesia assumere.*

L'intérêt majeur de la restauration du secrétarium tient à la mise en valeur des structures liturgiques : il faut avoir participé à une véritable procession d'entrée pour découvrir la plénitude d'expression de l'introït, dans le chant prolongé du psaume, avec reprise de l'antienne après chaque verset, cependant que l'évêque monte vers le sanctuaire précédé de tous les ordres du clergé, du sous-diacre portant l'évangéliaire, des diacres et du collège des prêtres. Le même chant ne signifie plus grand-chose quand il succède sur place à celui de Tierce et que le pontife n'a qu'un pas à faire pour atteindre les degrés de l'autel.

De même, à la fin de la messe, est-il normal que le peuple chrétien puisse assister à la sortie processionnelle de l'évêque, revêtu de la majesté de sa fonction sacerdotale, et recevoir de lui une dernière bénédiction, sans subir pour autant au préalable une longue attente dans le fracas des orgues.

Pour rendre ainsi aux offices pontificaux de la semaine sainte une souveraine valeur pastorale, le *Ritus pontificalis* n'a pas eu à innover d'une manière spectaculaire, mais seulement à restaurer une tradition plus ou moins alourdie au long des siècles, à élaguer des surcharges afin de retrouver l'essentiel. Il y a là une précieuse indication à retenir pour l'ensemble des rites pontificaux dans le cours de l'année : le Cérémonial, appliqué dans l'esprit de l'Ordo de la semaine sainte et du Directoire sur la messe[22], peut rendre à

22. *Le Directoire de la Messe* invite à assurer la participation active du peuple chrétien à la messe solennelle par les moyens suivants : communion, chant et attitudes communes des fidèles, proclamation bilingue de l'épître et de l'évangile, homélie du célébrant ou d'un autre prêtre, invitatoires d'oraisons. Cela suppose que, parmi les nombreux ministres de la messe pontificale, on n'oublie pas le prêtre ou le diacre qui sera chargé de guider la participation du peuple à l'action liturgique.

la messe solennelle de l'évêque sa plénitude d'expression comme signe du mystère de l'Église.

## II

### Les problèmes de vêture liturgique

Il suffit d'avoir fait un certain nombre de conférences aux prêtres sur le nouvel Ordo de la semaine sainte pour savoir que des réticences assez unanimes ont accueilli les prescriptions concernant la vêture liturgique, spécialement le vendredi saint, où le célébrant commence l'office en aube, puis met la chape noire, qu'il dépose ensuite pour continuer en aube et finir en chasuble violette. Les difficultés pratiques se rencontrent aussi bien au stade de la paroisse, où le prêtre seul doit pourvoir à ces multiples changements, qu'à celui de la cathédrale où le cérémoniaire doit prévoir tout un mouvement complexe de clergé paré. Les réticences de l'historien des rites rejoignent celles du pasteur aussi bien que de l'artiste. Nous ne voudrions pas apporter ici une critique stérile, mais souligner un aspect de la réforme qui pourra peut-être un jour subir quelques retouches.

On peut se demander d'abord si une telle complexité dans la vêture sacrée s'imposait au nom de la tradition liturgique. Une rapide enquête à travers les *Ordines romani* devrait éclairer le problème.

Dans les *Ordines* romano-francs[23] des 8e-9e siècles, voici à peu près les renseignements vestimentaires que l'on peut glaner : pour la procession du 2 février, le pape et ses diacres revêtent au secrétarium de Saint-Adrien des chasubles noires (20, 2), ce qui prouve que, même dans une procession, la chape était inconnue à Rome au 8e siècle. Le jeudi saint, diacres et sous-diacres sont en blanc ainsi que le pape (23, 3; 24, 8). Le vendredi saint, dans la première moitié du 8e siècle, le pape et tous les clercs sont déchaussés durant toute la fonction liturgique (23, 9). Un peu plus tard (775-800) nous apprenons que, ce jour-là, l'archidiacre et les

23. M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, tome II.

autres diacres revêtent des chasubles noires ou sombres, *induunt se planetas fuscas* (30 B, 29). Nulle part il n'est question que le pontife ou ses ministres enlèvent la chasuble avant d'adorer la croix et la remettent ensuite. Pour l'office pascal, diacres et sous-diacres sont en chasuble dès le début (23, 24). Au moment d'administrer le baptême, les prêtres, les diacres et, s'il le faut, les acolytes se déchaussent ; ils revêtent d'autres vêtements propres ou blancs (*mundis vel candidis*), puis ils entrent dans les eaux (28, 73). Selon un autre Ordo, les diacres descendent *ad fontes* avec les sandales aux pieds; les sous-diacres qui les accompagnent déposent leurs chasubles (30 B, 49). Dans le cours du 9e siècle, nous voyons une évolution se manifester au sujet de la vêture des clercs pour l'office pascal : alors que, selon l'Ordo le plus ancien (vers 800), *sacerdotes et levitae* prennent dès le début, au secrétarium, les vêtements *cum quibus vigilias celebrare debent* (28, 58), tel Ordo de la seconde moitié du siècle prescrit au clergé de ne revêtir les vêtements liturgiques qu'après les lectures pour la bénédiction du cierge pascal et la procession au baptistère (Appendice à l'Ordo 29). Bien que cette succession des rites semble peu en accord avec la tradition romaine, l'auteur prétend tenir sa réglementation du pape Hadrien, qu'il aurait consulté personnellement. Mais nous sommes alors au temps d'Hadrien II (867-872) ou d'Hadrien III (884-885) et la liturgie romaine commence à être sérieusement gallicanisée.

Avec les Ordinaires et Cérémoniaux romains de la fin du moyen âge (12e-15e siècles), les indications se font plus abondantes.

L'Ordo de Benoît, chanoine de Saint-Pierre (1143), présente dans sa description du lavement des pieds le jeudi saint le pape se dévêtant après la messe, *usque ad dalmaticam*[24]. Le vendredi saint, le pape conserve les mêmes vêtements liturgiques durant tout l'office, mais, au terme de la procession qu'il fait nu-pieds du Latran à Sainte-Croix, on lui lave les pieds à son arrivée au Sessorianum et il prend des chaussures[25].

24. P. L., 78, col. 1040. C'est encore la règle de l'Ordo de Cencius (P. L., 78, col. 1074). Le nouveau *Ritus Pontificalis* fait enlever à l'évêque la dalmatique et la tunique (*Feria*, V, cap. 2, 12).
25. P. L., 78, col. 1041.

L'*Ordo Ecclesiae lateranensis* du chanoine Bernard (1145) décrit longuement les rites du Triduum pascal sans apporter beaucoup de neuf pour notre étude. Nous y voyons cependant, le samedi saint, le pape arriver au baptistère *planeta indutus* : des acolytes lui retirent la chasuble et lui présentent des surmanches cirées pour faire les baptêmes[26]. L'Ordo d'Albinus (1185) confirme ce détail[27].

A la fin du 13e siècle, l'*Ordinaire de la S.E.R.* du cardinal Stefaneschi décrit encore dans les mêmes termes que ses devanciers la vêture très simple du vendredi saint; le diacre qui va lire la Passion doit *exuere planetam et planctam ad modum stolae recipere eam super humerum sinistrum*[28]. Sur l'office pascal nous recueillons les détails suivants : « Dans tout l'office qui se déroule avant la messe, on doit user de la couleur violette, à l'exception du diacre qui chante la bénédiction du cierge, lequel est revêtu de la dalmatique; le sous-diacre ou les sous-diacres, qui sont parés ce jour-là, usent de tûnicelles blanches. Mais, après le chant de la bénédiction du cierge, le diacre, ayant déposé la dalmatique, reprend la chasuble violette et la conserve jusqu'au commencement de la messe; les sous-diacres, eux, ne changent pas de vêtements[29]. » Cette anomalie de sous-

26. *Ordo Ecclesiae lateranensis*, édit. Fischer, pp. 63-64.

27. *Liber censuum*, édit. Fabre-Duchesne, tome II, p. 130.

28. P. L., 78, col. 1214. On remarquera que la Passion est lue par un seul diacre. Il en sera encore ainsi dans le Cérémonial de Pierre Amélius (1401). Les trois diacres chantant la Passion apparaissent avec le Cérémonial papal de Patrizi (1488) et le Cérémonial bolonais de Paris de Grassis († 1528), dont on sait qu'il a constitué la source principale du Cérémonial des évêques de 1600 : *Paridis Grassi bononiensis, De caeremoniis Cardinalium et Episcoporum in eorum diocesibus libri duo*, liber II, cap. 44 (édition de Venise, 1582, p. 81v). Un rapide inventaire des Ordinaires français du moyen âge révèle que les Églises de France n'ont pas connu, elles non plus, le chant de la Passion par trois diacres. Par contre, ils témoignent d'un jeu liturgique assez répandu : *Cum autem ventum fuerit ad locum ubi dicit evangelista* Partiti sunt vestimenta mea, *duo diaconi, casulis induti, detrahunt ab altari in modum furencium lintheamina ad hoc posita et secum auferunt* (*Ordinaire de Reims* du 13e siècle, édit. Chevalier, p. 128). L'*Ordinale* de Saint-Vaast, au 14e siècle, présente une rubrique à peu près identique (édit. de Dom L. Brou, *The monastic Ordinale of St Vedast's Abbey Arras*, Bedford, 1957, p. 158). Cette dramatisation du récit évangélique apparaît, dès la fin du 8e siècle, en pays francs, et on peut en suivre le développement à travers les *Ordines* recueillis par Andrieu (*Ord.* 24, 25-27; 27, 38-39; 28, 34-35; 29, 32-33; 31, 39-40).

29. P. L., 78, col. 1219.

diacres en vêtements blancs, tandis que les diacres sont en violet reçoit son explication dans le Cérémonial de Pierre Amélius, un siècle plus tard (vers 1401). Mais il faut d'abord noter qu'avec le *Liber de caeremoniis Ecclesiae romanae* d'Amélius apparaît pour la première fois la mention du fait que, le vendredi saint, le célébrant dépose la chasuble pour l'ostention de la croix, et la reprend ensuite pour la liturgie des présanctifiés[30]. Le samedi saint, le pape assiste à la bénédiction du cierge avec le manteau rouge, car ce rite n'appartient pas à l'antique liturgie de la Cité Apostolique; il revêt ensuite pour l'office tous les vêtements liturgiques qui sont d'usage aux messes de Carême, mais, note le cérémoniaire, au lieu de prendre la tunicelle et la dalmatique violettes comme ils le devaient, les pontifes romains revêtent d'ordinaire une tunicelle et une dalmatique blanches, *propter tacdium exspoliandi et induendi*[31]. Quant au sous-diacre, s'il ne revêt pas une chasuble comme les diacres, mais une tunicelle blanche *in toto officio et missa*, c'est afin d'être plus vite prêt à faire les lectures et à accomplir les autres fonctions qui lui incombent[32]. Dans une note, qui suit la description de la fonction papale, Pierre Amélius règle l'office du samedi saint accompli par un simple prélat : *Quicumque facit officium debet esse indutus paramentis violaceis vel Indii coloris; diaconus vero et subdiaconus albi coloris. Consueverunt interdum etiam praelati tunicellam et dalmaticam portare albi coloris, et casulam Indii coloris*[33].

De notre enquête liturgique il semble que nous pouvons tirer quelques vues assez précises.

La première consiste dans le primat indiscutable de la chasuble comme vêtement liturgique romain. Le premier Ordo où nous constatons l'usage liturgique de la chape est celui du Pontifical romano-germanique, au 10e siècle[34]; il en revêt les deux prêtres assistants de l'évêque à la messe solennelle. Mais, tant que les *Ordines* décrivent les rites du baptême célébré le samedi saint par le pape (jusqu'au

30. P. L., 78, col. 1317-1319.
31. P. L., 78, col. 1322.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, col. 1328.
34. M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, Ordo 10, 3, tome II, p. 351.

12e siècle), nous voyons celui-ci arriver au baptistère en chasuble, la chape demeurant pour lui le vêtement d'apparat extra-liturgique, qu'il n'est pas toujours facile de distinguer de la *cappa* proprement dite ou du manteau, dans les notations des cérémoniaires. Ne pourrait-on émettre le vœu de voir à nouveau le célébrant revêtir la chasuble dès le début des fonctions liturgiques du vendredi et du samedi saints et, si l'on tient à supprimer la chasuble du diacre et du sous-diacre pour les jours pénitentiels, ne conviendrait-il pas d'en revêtir à la fois les prêtres qui assistent à la messe du jeudi saint et le prêtre qui remplirait les fonctions diaconales? Cette dernière mesure supprimerait ce que peut avoir de choquant l'assimilation extérieure d'un prêtre à un diacre, alors qu'il est tout à fait normal qu'un autre prêtre remplisse près du célébrant des fonctions qui ne sont pas spécifiquement diaconales, comme de chanter l'évangile. Tel était d'ailleurs l'usage vers 750 dans les églises franques : *Si autem diaconus ibidem non fuerit, presbyter sicut diaconus stat juxta pontificem, sed non relevata planeta*[35]. L'Ordo 3 continue en expliquant selon quels rites ce prêtre chante l'évangile et prépare l'offrande sur l'autel à la place du diacre. Alors que la Sacrée Congrégation des Rites vient pratiquement d'autoriser le retour à la forme ancienne de la chasuble, en s'en remettant pour son usage au jugement des ordinaires (décret du 20 août 1957), il n'est peut-être pas superflu de rappeler que le vêtement liturgique par excellence de l'antiquité chrétienne est aussi le plus satisfaisant du point de vue esthétique, le plus beau.

La seconde conclusion que nous propose l'histoire des rites est que ceux-ci ont toujours évolué de la simplicité à la complexité. L'ensemble de l'*Ordo hebdomadae sanctae* tend d'une manière indiscutable, comme le décret du 23 mars 1955, à la simplification des rubriques. On peut regretter qu'un esprit différent ait présidé à la réglementation de la vêture liturgique. Nous avons constaté qu'il faut arriver au 15e siècle pour voir, le vendredi saint, le célébrant déposer la chasuble avant de faire l'ostension de la croix; encore l'évêque conserva-t-il, jusqu'en 1955, sa dalmatique. Les rédacteurs des anciens *Ordines* n'auraient

35. M. Andrieu, *l. c.*, Ordo 3, p. 133.

pas songé à faire entrer dans le sanctuaire le prêtre célébrant en aube, c'est-à-dire en vêtement de dessous, pour y présider à la liturgie de la parole[36]. Par contre, selon la nouvelle ordonnance, le prêtre doit revêtir la chape noire et les ministres sacrés dalmatique et tunique pour le chant de l'*Oratio fidelium*, qui est présenté comme la « seconde partie de l'action liturgique ». Sans revenir sur l'opposition chasuble-chape, il convient de relever dans cette conception la mutilation du schéma liturgique fondamental, lecture — chant — prière, si nettement mis en valeur par les liturgistes contemporains. Bien loin de constituer un rite indépendant, comme à Milan, les Oraisons solennelles du vendredi saint étaient toujours demeurées à Rome partie intégrante de la liturgie évangélique, dont elles constituaient l'admirable conclusion[37]. Que, le samedi saint, on use du violet pénitentiel avant de revêtir le blanc pascal, c'est un usage qui peut se justifier du point de vue symbolique. Encore aimerait-on que le célébrant reçût la chasuble blanche pour la bénédiction des eaux et la conservât jusqu'à la fin de la messe. La réticence que nous avouons devant les multiples vêtures peut s'honorer d'augustes patronages, nous l'avons vu en parcourant le Cérémonial d'Amélius. Le *taedium expoliandi et induendi* des papes devait s'affirmer au maximum chez saint Pie V, dont le cérémoniaire a noté, en se voilant la face, que, pour l'oraison de Tierce qui précède la messe papale, il revêtait d'abord tunique, dalmatique et chasuble puis mettait la chape par-dessus le tout[38].

Nous avons fait allusion au symbolisme liturgique. C'est un aspect important du problème, mais il s'agit de savoir à quel niveau situer le symbole. Il y a celui que magnifie

36. A la différence du prêtre célébrant, l'évêque est revêtu de la chape dès le début de la fonction liturgique (*Ritus Pontificalis*, *Feria*, VI, cap. 1, 6), mais ses ministres demeurent en cotta ou en aube jusqu'à l'*Oratio fidelium* (*ibid.*, 18).

37. En plein accord avec l'usage romain, le *Missale Gallicanum vetus*, qui ne connaît, le vendredi saint, d'autre rite que la réunion aliturgique, donne l'ordonnance suivante : on commence immédiatement par la lecture d'Osée, puis vient le répons *Domine audivi*, la lecture de l'Exode, l'oraison *Deus a quo Judas*; ensuite, *Item post lectionem evangelii orationes solemnes* (n° 20, édition Mohlberg, Rome, 1958, p. 27).

38. Ce détail pittoresque, consigné dans le diaire de Francesco Mucanzio († 1592), est cité par J. Catalani dans son commentaire des *Sacrarum caeremoniarum S.R.E.*, Rome, 1750, tome 2, p. 56.

saint Augustin et dont il relève la simplicité, la réserve et la transparence : « Le Seigneur lui-même et l'enseignement des Apôtres nous a transmis, à la place d'une multitude de signes, un très petit nombre, comme le sacrement du baptême et la célébration du Corps et du Sang du Seigneur; ils sont très faciles à célébrer; d'une sublimité exceptionnelle pour ceux qui les comprennent, et ils sont accomplis avec une grande réserve... La miséricorde de Dieu a voulu que le culte soit libre et ne comporte qu'un minimum de sacrements rituels qui soient, au surplus, extrêmement clairs[39]. » Même matériellement il suffit de peu de choses pour constituer ces sacrements, par exemple de l'eau, du vin et de l'huile ». C'est ce qui fait le culte chrétien *tam mundum et facile sacramentum*. A côté de cela, il y a le symbolisme auquel se complaisent Amalaire et Durand de Mende. L'existence du vêtement liturgique, sa forme ample et harmonieuse, ressortissent sans discussion possible à la vision augustinienne du symbole : c'est une des fonctions universelles du vêtement que « d'exprimer la joie et le deuil, l'autorité et la puissance, l'orgueil et la simplicité, la richesse et la pauvreté, le sacré et le profane. » Le vêtement liturgique sacralise le célébrant. Par contre il n'est pas évident que les multiples spécifications rubricales à son sujet se maintiennent au même niveau de l'expression symbolique, et que le passage de la chape à la chasuble, ou du noir au violet, parle à des hommes du 20e siècle le langage intelligible et clair qu'Augustin savait percevoir dans les rites de l'Église.

*
* *

La publication du Cérémonial épiscopal de la semaine sainte et de son adaptation aux petites églises couronne la promulgation du nouvel Ordo romain des saintes solennités de notre Rédemption. Les réserves que nous avons émises au sujet du vêtement liturgique n'infirment en rien notre immense gratitude pour le don qui nous a été fait par le Souverain Pontife d'une liturgie rénovée à ses sources vives. Les foules qui ont rempli les églises dès 1956, et dont la

39. S. Augustin, *De doctrina christiana*, livre III, chap. IX, 13.

ferveur ne s'est pas ralentie en 1957, sont la meilleure attestation de la valeur pastorale de l'*Ordo hebdomadae sanctae instauratus* : la procession triomphale des Rameaux, la messe vespérale du jeudi saint avec le lavement des pieds, l'adoration de la croix et la communion au crépuscule du vendredi saint, les lumières brillant dans la nuit de Pâques, la rénovation des promesses baptismales et la communion festive des baptisés, en tout cela Augustin saisirait, aujourd'hui comme aux alentours de l'an 400, le signe « simple et transparent » d'un peuple qui effectue dans le Seigneur Jésus son *transitus*, son passage du monde au Père.

Pierre Jounel.

# BIBLIOGRAPHIE

## Les solennités pascales

*par*

P. Jounel

### I

### La structure de la Vigile pascale

Dom Odilon Heiming, de Maria Laach, vient de publier un ouvrage composé par A. Baumstark en 1938, intitulé *Nocturna Laus*[1] et consacré à l'origine et au développement des célébrations nocturnes, des vigiles. Comme il convient, l'auteur accorde une place de choix à l'étude détaillée de la structure et de l'évolution de la Veillée pascale, mère de toutes les vigiles chrétiennes. Essayons de donner l'essentiel de sa pensée.

Le premier renseignement que nous possédions sur la structure de la Vigile pascale nous est fourni par le chapitre 21 de la *Didascalie des Apôtres* (composée en Syrie, dans la seconde moitié du 3e siècle) : « Le jeûne du vendredi et du samedi vous est particulièrement recommandé, ainsi que la veillée du samedi, la lecture des Écritures et des psaumes, et les prières et supplications pour les pécheurs ainsi que l'attente et l'espérance de la Résurrection de Notre-Seigneur Jésus, jusqu'à la troisième heure de la nuit qui suit le samedi. Offrez alors vos présents, et ensuite mangez et réjouissez-vous, car le Messie, gage de votre résurrection, est ressuscité. »

Cette même structure — lectures, psaumes et prières — nous est confirmée, un siècle plus tard, dans les *Constitutions apostoliques*, dont l'auteur avait en mains le texte de la Didascalie : « Veillez jusqu'au chant du coq, passez la nuit à prier Dieu, lisez la Loi, les Prophètes et les Psaumes et, après le baptême

1. DDR. Anton Baumstark, *Nocturna Laus*; Typen frühchristlicher Vigilienfeiern und ihr Fortleben, vor allem im römischen und monastichen Ritus. (*Liturgiewissenschäftliche Quellen und Forschungen*, 32), Aschendorff Verlag, Münster, 1957, 240 p.

de vos catéchumènes et la lecture de l'Évangile, rompez le jeûne et faites l'offrande selon la parole du Seigneur : Faites ceci en mémoire de moi. »

Ces deux documents nous révèlent la structure de la Veillée pascale : elle fait suite au jeûne rigoureux des deux jours saints; elle est essentiellement constituée de prières, de lectures et de psaumes, sans doute alternés dans des séries symétriques : elle se termine par une lecture d'évangile (également attestée par la Didascalie, dans un texte précédant de peu celui qui a été cité plus haut) et par la célébration eucharistique qui met fin au jeûne.

En partant de ce schéma tripartite de la Vigile pascale (prières, lectures, psaumes) indiqué dans la Didascalie et les Constitutions apostoliques, Baumstark montre ensuite, par l'étude des différents livres liturgiques de l'Orient et de l'Occident, que ce schéma était universel et que l'alternance de la prière, des lectures et des psaumes se répétait primitivement en douze séries symétriques. En même temps, il constate la dégradation progressive, au cours des siècles, de cette ordonnance primitive : le rejet de la prière après la psalmodie, l'élimination de la psalmodie et son remplacement partiel par un cantique, ainsi que la réduction des séries. Mais tout cela prouverait l'existence, au point de départ, d'une structure unique et universelle de la Vigile pascale.

Ainsi, dans la zone de Jérusalem, le *Lectionnaire arménien* de Jérusalem, au 5e siècle, connaît le schéma tripartite : prière avec génuflexion, puis psalmodie responsoriale, enfin lecture de l'Ancien Testament. Le *Kanonarion géorgien* de la seconde moitié du 7e siècle présente encore les douze lectures, mais la psalmodie a disparu et l'oraison avec génuflexion ne se rencontre plus que devant les deux dernières leçons. Une nouvelle dégradation de la liturgie de Jérusalem se constate dans le *Lectionnaire chrétien-palestinien*, de la période post-iconoclastique, vers l'an 1000 : il ne reste plus que deux lectures de l'Ancien Testament.

En Syrie, le *Capitulaire syrien*, datant du 6e siècle, mais décrivant un état de choses antérieur au Concile d'Éphèse (431), mentionne les douze péricopes de l'Ancien Testament : on ne sait pas s'il y a encore des prières, mais il n'y a certainement plus de psalmodie, si bien que les douze lectures paraissent n'être qu'une extension de la liturgie de la parole de la messe pascale. Le *Lectionnaire jacobite* en karshuni (1427-1428) compte encore douze lectures, tandis que le Lectionnaire du patriarche Athanase V (999 ou 1000) n'en contient plus que quatre, sans oraisons ni psalmodie.

En Occident, le *Lectionnaire de Luxeuil*, le *Missale gothicum*, le *Missale Gallicanum vetus* et le *Missel de Bobbio* ont douze

leçons, avec chacune une oraison introduite dans les deux premiers sacramentaires par une *praefatio*.

En Espagne, le *Liber ordinum* wisigothique (1052) et le *Lectionnaire de Silos* présentent encore douze lectures et douze oraisons, mais l'office ne comporte sans doute plus de psalmodie. Le *Libellus orationum* de Vérone, au contraire, n'a plus que onze oraisons : ou la douzième lecture n'avait pas d'oraison, ou bien elle a cédé la place à la lecture de l'Apôtre, toute la vigile pascale étant considérée comme la liturgie de la parole de la messe. L'hypothèse est d'autant plus plausible que, d'après le *Liber ordinum*, le baptême se conférait durant les lectures. Le *Missale mixtum* de la liturgie mozarabe ne connaît plus que dix lectures.

La liturgie romaine pose un problème particulier : comment expliquer la série des douze lectures du Missel antérieures à la réforme de 1955 d'après ce que nous offrent les documents les plus anciens ? Le Sacramentaire de Padoue (628-635), l'*Hadrianum*, Amalaire, l'auteur du *De divinis officiis*, le Sacramentaire d'Aix-la-Chapelle ne connaissent que quatre lectures. Nous trouvons au contraire douze leçons, en territoire franc, dans des documents d'origine romaine : le Gélasien du 8e siècle d'Angoulême, le *Comes* de Murbach, l'*Indiculus* d'Alcuin. Ailleurs, nous retrouvons d'autres témoins qui semblent être des raccourcissements d'une série primitive de douze leçons : dix lectures dans le Gélasien ancien (*Vat. Reg.* 316), neuf dans le Sacramentaire du couvent des saints Serge et Bacchus, près du Latran (11e-12e siècles), six dans le Lectionnaire d'Alcuin. La solution de l'énigme semble être la suivante : à Rome, primitivement, il y avait, comme ailleurs, douze leçons. C'est probablement sous Grégoire le Grand qu'ells furent réduites à quatre, tandis que la tradition franque restait fidèle à la forme la plus ancienne de la Vigile romaine. L'introduction à Rome des livres liturgiques franco-germaniques, au 11e siècle, restaura dans la Ville éternelle l'antique tradition romaine.

Après cette étude historique, A. Baumstark fait quelques réflexions au sujet des trois éléments de la vigile pascale.

Un tableau détaillé des lectures de l'Ancien Testament nous permet de constater, en même temps que le raccourcissement progressif et généralisé des lectures, la constance avec laquelle certains textes fondamentaux se retrouvent partout. Traditionnellement, les lectures commencent par le récit de la Création et s'achèvent par celui des trois jeunes gens dans la fournaise (Daniel, 3). Entre ces deux récits, nous retrouvons régulièrement ceux du sacrifice d'Isaac, du passage de la mer Rouge et de Jonas.

On constate aussi que les liturgies occidentales, contrairement, aux liturgies orientales tardives; sont toujours restées fidèles à l'élément de prière, qui a cependant pris place après les lectures. Mais, même en Occident, se développe le processus inéluctable de réduction: la prière avec génuflexion disparaît progressivement (sauf à Rome) et les oraisons ne sont plus introduites par un invitatoire.

La psalmodie responsoriale est la principale victime de cette évolution : elle disparaît complètement dans la liturgie byzantine (qui supprime également les oraisons, mais élève paradoxalement les lectures au nombre de quinze), dans la liturgie syrienne et dans les liturgies d'Occident, à l'exception cependant du rite ambrosien, où certaines lectures sont encore suivies d'un *psalmellus*, alors que d'autres aboutissent à un cantique scripturaire. Le Missel romain nous présente le terme de ce mouvement : il n'y a plus de psalmodie responsoriale, mais, après certaines lectures, nous trouvons un cantique.

En conclusion, nous pouvons affirmer avec Baumstark qu'il y a eu primitivement une structure caractéristique et universelle de la vigile pascale : douze lectures, unies — dans un ordre qui a pu différer — à une psalmodie responsoriale et à une prière de supplication. Cette structure a influé, la suite de l'ouvrage le prouve, sur les autres vigiles festives ou dominicales et, en particulier, sur les matines romaines et monastiques. C'est là pour nous une invitation à ne pas escamoter, dans notre célébration de la nuit sainte, les lectures et les prières agenouillées, mais à leur rendre la place de choix qui leur revient traditionnellement.

P. Littner, C. S. Sp.

## II

## La prédication pascale des Pères

### I. — Les catéchèses baptismales

Un des apports les plus enrichissants de la Patristique aux études liturgiques depuis trente ans consiste certainement dans les publications relatives à la catéchèse baptismale des Pères. L'importance de ces publications ne saurait être surestimée, car les Pères sont les classiques de la liturgie aussi bien que de la théologie. Parfois les formulaires liturgiques peuvent leur être attribués avec une sérieuse vraisemblance (Liturgie de saint Basile, Prière léonienne de consécration des vierges), mais surtout,

en évêques, ils ont introduit leur peuple dans le mystère liturgique et ils l'ont vécu avec eux. On pourra relire les fortes pages qu'a consacrées P. van der Meer à cette vie liturgique de la communauté d'Hippone dans *Saint Augustin, pasteur d'âmes*[2].

A la mise en valeur de la catéchèse baptismale des Pères ont d'abord contribué les travaux de critique textuelle et d'édition qui ont permis d'attribuer à tel auteur une œuvre anonyme ou de publier un texte à peu près inconnu. C'est ainsi qu'à côté du traité *De mysteriis*, dont nul ne lui déniait la paternité, saint Ambroise s'est vu restituer le *De sacramentis*[3], tandis que Dom Connolly faisait connaître son *Explanatio symboli ad initiandos*[4]. En attendant l'édition et la traduction des Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, annoncées depuis longtemps dans la collection *Sources chrétiennes*, nous pouvons utiliser l'édition manuelle gréco-anglaise[5] de Cross ou le texte gréco-latin de Quasten[6].

Mais à côté de ces éditions, il y a eu les découvertes de textes inconnus qui, moins sensationnelles que celles de Qumrân ou de Naga Hamadi, n'en sont pas moins capitales pour la connaissance de la liturgie de l'initiation chrétienne au 4e siècle, pour l'intelligence des rites et surtout de la plénitude mystérique dans laquelle ils étaient vécus. Ce fut d'abord, en 1931, la découverte par Alphonse Mingana des *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste[7], qui ont mis en lumière l'orthodoxie de Théodore (350-428) et permis de pénétrer dans l'intimité « du pasteur d'âmes qui s'est nourri de la moelle du christianisme

2. F. Van Der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Éditions Alsatia, Colmar-Paris, 1955.

3. Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères*, texte établi, traduit et annoté par Dom B. Botte, collection « Sources chrétiennes », les Éditions du Cerf, Paris, 1950, 140 pages. Voir *La Maison-Dieu*, n° 25, pp. 162-163. Les réticences que manifeste le P. Bouyer dans sa recension au sujet de l'authenticité ambrosienne du *De sacramentis* ne semblent pas avoir été retenues par l'ensemble de la critique.

4. R.-H. Connolly, *The Explanatio symboli ad initiandos*, Cambridge, University Press, 1952, 40 pages.

5. F.-L. Cross, *St Cyril of Jerusalem's lectures on the christian sacraments : The Protocatechesis and the five Mystagogical catecheses*, S.P.C.K., London, 1951, 88 pages.

6. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (Florilegium Patristicum*, fasc. VII), Bonn, 1937, p. 70. — Les passages les plus importants des Catéchèses de saint Cyrille viennent d'être traduits en français dans l'excellente collection « Église d'hier et d'aujourd'hui » que publient les Éditions Ouvrières : Maurice Véricel, *Cyrille de Jérusalem*, Paris, 1957, 116 pp.

7. R. Tonneau, en collaboration avec R. Devreesse, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Studi e Testi*, 145, Città del Vaticano, 1949, 624 pages. Voir *La Maison-Dieu*, n° 25, pp. 163-165.

avant d'enrichir de sa plénitude un auditoire que nous imaginons sans peine avide de sa parole et fier de son talent » (R. Tonneau, p. xxxix).

## II. — Les homélies baptismales de Chrysostome

Avec la publication des Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, nous pouvions nous féliciter de connaître le rituel baptismal et eucharistique d'Antioche aux alentours de 390. Or voici que, le 5 octobre 1955, par un heureux hasard, le R. P. Antoine Wenger a découvert dans la bibliothèque du monastère de Stavronikita au mont Athos un manuscrit jusqu'ici inconnu contenant des homélies catéchétiques attribuées à saint Jean Chrysostome. Le savant byzantiniste qu'est le Père Wenger — car en ce domaine le hasard ne favorise que les savants — n'eut aucune peine à reconnaître l'authenticité chrysostomienne du document, et c'est le résultat de sa découverte que nous apporte son édition des *Huit catéchèses baptismales inédites* de Jean Chrysostome[8]. Est-il besoin de saluer en cette publication un événement majeur dans le domaine patristique ?

Sans doute, comme le montre le P. Wenger, les spécialistes connaissaient-ils déjà quelques homélies de Chrysostome auxquelles on pouvait donner le nom de catéchèses : Montfaucon en avait publié une (Paris, 1728) et le byzantiniste Papadopoulos-Kérameus quatre autres (Moscou, 1909), mais ces textes, peu remarqués ou rarissimes, ne prennent leur valeur que dans le contexte de la présente édition.

C'est à Antioche que le P. Wenger situe les huit nouvelles homélies baptismales, dans les douze années où Jean, ordonné prêtre le 16 février 386, fut chargé des fonctions de prédicateur (386-396), plus précisément aux alentours de 390. La catéchèse du prêtre Jean est donc contemporaine de celle de Théodore et elle a été donnée dans la même ville. On voit d'avance les intéressants parallèles à introduire. L'auteur les a d'ailleurs amorcés dans les notes de son volume, ainsi que dans le chapitre qu'il consacre à *La Liturgie baptismale à Antioche vers la fin du 4e siècle* (pp. 66-104).

Parmi les huit catéchèses nouvellement éditées, deux seulement sont préparatoires au baptême, la troisième a été prononcée le matin même de Pâques, et les cinq autres appartiennent

8. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger. Collection « Sources chrétiennes », les Éditions du Cerf, Paris, 1958, 282 pages.

à l'octave de Pâques : la première, qui est la plus longue de toutes, se place vers le dixième jour après le commencement du Carême. Elle s'adresse aux catéchumènes qui se sont fait inscrire en vue du baptême. Après une présentation du sens du baptême (1-18), elle comporte un rapide exposé de la foi (19-24) et une exhortation à la pratique de la vie chrétienne (25-48). La seconde apparaît comme l'ultime prédication précédant le baptême. Entre les deux s'insérait évidemment tout un ensemble catéchétique *quotidien* (II, 12) qui ne nous est pas parvenu. C'est dans cette seconde homélie que Chrysostome décrit les rites baptismaux de son Église (12-27). La troisième homélie, adressée aux néophytes, est vibrante de l'exultation de Chrysostome au matin de Pâques. Quant aux cinq dernières homélies, le P. Wenger propose de les distribuer ainsi : homélie IV, dimanche ou lundi de Pâques; homélie V, le mardi; homélie VI, le mercredi; homélie VII, le vendredi; homélie VIII, le samedi (p. 42). Tout au long de la semaine du renouveau, comme l'Église grecque appelle l'octave de Pâques, Jean Chrysostome essaie de faire sentir à la communauté chrétienne, composée des baptisés de la veille et de chrétiens de plus longue date, les exigences de son appartenance au Christ : « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature. »

Mais l'analyse de ces homélies ne laisse pas soupçonner la richesse du texte que nous lisons pour la première fois. Il est d'une fraîcheur, d'un souffle, d'une plénitude théologique qui le mettent au tout premier rang de la littérature patristique. Dès sa première instruction aux catéchumènes, à la foule qui, *se riant des filets du diable, est venue au troupeau du Christ pour s'y faire inscrire avec empressement* (I, 2), Jean Chrysostome commente le psaume 44, situant le mystère baptismal dans sa perspective la plus haute, celle des noces spirituelles. La page qui développe le mystère de l'amour nuptial dans les noces humaines (I, 11-13) sera lue avec émotion dans toutes les Équipes de foyers. Il faut évoquer aussi la description, si vivante, des rites de l'initation chrétienne, que Jean nous invite à regarder avec *les yeux de la foi : de même que les yeux du corps ne peuvent voir que les objets qui tombent sous les sens, ainsi tout au contraire, ils ne voient rien, eux, des choses qui sont sous le regard, mais ils voient celles qui échappent comme si elles s'offraient devant nous* (II, 9). C'est avec ces yeux-là qu'il voudrait que les parrains découvrent les exigences de leur paternité spirituelle (II, 15) et qu'il contemple par avance les néophytes sortant de la basilique à l'aube du Dimanche triomphal : *ils ont revêtu le Christ lui-même et comme tels, partout où ils vont, ils apparaissent, semblables à des anges terrestres, aussi radieux*

*que l'éclat du soleil* (II, 27). Au terme de la IV^e^ homélie son auteur avoue : *Je sais. J'ai été long. Pardonnez-moi, c'est la grande tendresse que j'ai pour vous qui vous a valu cette trop longue instruction* (IV, 30). Si la présente recension dépasse quelque peu les limites habituelles, c'est que nous voudrions faire sentir au lecteur qu'une grâce merveilleuse s'offre à lui au seuil de ce Carême de 1958 : celle d'entrer dans la Pâque sous la conduite de Jean Chrysostome. Plus que d'un apport à la patristique et à la science liturgique, c'est d'une véritable nourriture spirituelle d'une exceptionnelle qualité que nous sommes redevables au R. P. Wenger.

## III. — La signification du Carême

Si la préparation des catéchumènes au baptême apparaît aux Pères comme leur ministère le plus sacré, elle n'occupe pas cependant tout le champ de leurs préoccupations pastorales. Durant le Carême, c'est l'ensemble de la communauté chrétienne qu'ils doivent entraîner vers Pâques. La montée pascale de l'Église apparaît à toutes les pages des douze *Sermons de Carême*, de saint Léon le Grand que vient de publier Dom R. Dolle[9]. Avec Chrysostome, c'est donc Léon le Grand qui nous est proposé comme guide pour le Carême de cette année.

Dans son livre *Jeûne et Charité*, A. Guillaume[10] a bien montré la relation qui existe dans l'enseignement de saint Léon entre le jeûne et l'aumône : *Ce que chacun soustrait à ses plaisirs, qu'il le dépense en faveur des faibles et des indigents* (édit. Dolle, p. 85) et comment jeûne et aumône procèdent de la vertu théologale de charité. Mais, ainsi que le signale d'ailleurs justement M. Guillaume, cet aspect des œuvres du Carême n'épuise pas la théologie léonienne du Carême, ou plutôt elle est la conséquence de la vision globale du Carême, montée vers Pâques, que, d'une année à l'autre, dans une constante répétition qui n'engendre pas la monotonie, le pape développe devant son peuple au premier dimanche de la Quarantaine sacrée. Il s'agit bien, en effet, d'une montée vers la célébration du *mystère qui l'emporte sur tous les autres, celui de la Passion du Seigneur* (p. 44). La communauté tout entière doit s'associer à cette montée, non seulement les catéchumènes mais aussi *tout le peuple des*

9. Léon le Grand, *Sermons*. Traduction et notes de Dom René Dolle. Collection « Sources chrétiennes », les Éditions du Cerf, tome II, Paris, 1957, 94 pages (doubles).

10. A. Guillaume, *Jeûne et Charité*, Éditions S.O.S., Paris, 1954, pp. 51-135.

*régénérés* (p. 53). Cela comporte essentiellement une purification qui exige une lutte contre le démon et qui consiste au préalable dans la prise de conscience de notre état pécheur. Le pape insiste dans chaque sermon sur cette purification du cœur, qui s'opère dans les œuvres de pénitence, mais aussi dans l'attention à la Parole de Dieu (p. 37) et dont le résultat orientera les âmes *ad diligentiorem Domini servitutem* (p. 29). Le service de Dieu s'exprimant dans le service des frères, c'est là tout saint Léon. C'est aussi un thème qui doit être au cœur de notre prédication quadragésimale : l'assemblée liturgique comporte un au-delà humain pour lequel elle doit d'ailleurs offrir d'amples provisions spirituelles, un viatique, à chacun des frères.

## IV. — La Paque

En marge de la catéchèse baptismale et dans le prolongement de la prédication du Carême, l'antiquité chrétienne nous offre toute une littérature homilétique sur le mystère pascal lui-même. « La plupart des pièces relèvent d'une prédication populaire qui cherche surtout à frapper l'imagination par des descriptions colorées ou à faire de l'éloquence à peu de frais en développant quelques thèmes faciles » (P. Nautin, *Homélies pascales*, II, p. 8). Dans le nombre plusieurs s'imposent pourtant par leur valeur doctrinale et leur souffle spirituel. P. Nautin en a recueilli cinq, qui peuvent remonter aux 4e-5e siècles[11]. La première, inspirée du traité d'Hippolyte sur la Pâque, fait monter le chant célèbre : *Oh! chorégie mystique, oh! fête spirituelle! O Pâque divine, tu descends des cieux jusqu'à la terre et remontes de la terre aux cieux;* elle s'achève sur l'invocation au Christ-Roi : *C'est toi que nous invoquons, Dieu maître spirituellement éternel et Christ maître et Roi, maintiens tes grandes mains sur ton Église sacrée et sur ton saint peuple toujours tien* (I, pp. 188-190). Les trois suivantes « constituent ensemble un commentaire de la loi de Pâque promulguée au chapitre xii de l'Exode » (II, p. 9). Dans leur exégèse de l'Écriture elles s'inspirent d'Origène. Alors qu'Hippolyte, conservant une étymologie qui est courante chez Irénée, fait venir le mot *Pascha* du verbe grec *paschein*, *souffrir*, pour le disciple d'Origène, le mot *Pâque* vient du verbe hébreu qui

11. *Homélies pascales*, collection « Sources chrétiennes », les Éditions du Cerf : I. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque, d'Hippolyte*, par P. Nautin, Paris, 1953, 128 pages; II. *Trois homélies dans la tradition d'Origène*, par P. Nautin, Paris, 1953, 128 pages; III. *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, par F. Floëri et P. Nautin, Paris, 1957, 186 pages.

signifie *passer, franchir*. Les deux étymologies favorisent deux points de vue différents : pour Hippolyte, la Pâque évoque directement la *Passion du Christ* et, pour Origène, le *passage de chaque chrétien* de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière (II, pp. 10-11). Une dernière homélie pascale, prononcée en Cappadoce en 387, fait en quelque sorte le lien entre ces deux aspects de la Pâque, en montrant dans la Pâque chrétienne une *imitation de la Pâque du Christ* (III, p. 50). Son auteur a subi fortement l'influence de Grégoire de Nysse, mais l'homélie constitue avant tout un captivant exposé des raisons *mystiques* (p. 114) de la date mobile du Triduum pascal, contrairement aux fêtes de Noël et de l'Épiphanie et aux anniversaires des martyrs.

## III

## Le nouvel Ordo de la Semaine Sainte

*Ritus simplex ordinis hebdomadae sanctae instaurati.* Editio typica. Typis polyglottis vaticanis, 1957, XXXII+80 pages.

*Le Rite simple de la nouvelle liturgie de la Semaine Sainte.* Traduction de l'édition typique. Desclée et C^ie^, n° 31, Tournai, 1957, 120 pages.

*Ritus Pontificalis ordinis hebdomadae sanctae instaurati.* Editio typica. Typis polyglottis vaticanis, 1957, XXXII+56 pages.

L'article du présent numéro de *La Maison-Dieu* (p. 130) consacré au nouveau cérémonial de la Semaine Sainte fait connaître l'importance de ces deux livrets qui ont valeur de livres liturgiques au même titre que l'*Ordo hebdomadae sanctae* inséré au Missel romain.

Le *Ritus simplex* a été conçu dans le même but et selon le même plan que le *Memoriale Rituum* de Benoît XIII (1725), qui avait été promulgué à nouveau après corrections, par Benoît XV en 1920. D'une part, il vise à la clarté et, pour chaque fonction liturgique de la Semaine Sainte, il commence par un chapitre intitulé *De rebus præparandis* tant à la sacristie qu'à l'autel ou à la crédence. D'autre part, il fournit tous les formulaires de chants qui peuvent être psalmodiés ou même simplement récités dans les petites églises.

Du point de vue du droit liturgique, le *Ritus simplex* a un champ d'extension plus vaste que le *Memoriale Rituum*. En effet, tandis que seules les églises paroissiales étaient autorisées à utiliser le *Memoriale Rituum*, toutes les églises et tous les ora-

toires publics ou semi-publics peuvent de plein droit célébrer les offices selon le *Ritus simplex*, à la double condition de manquer de ministres sacrés pour célébrer selon le Rite solennel, et d'avoir le nombre requis de servants (p. xxv).

La Maison Desclée et C^ie^ a pris l'heureuse initiative d'en publier la traduction. *Le Rite simple de la nouvelle liturgie de la Semaine Sainte* est un livret très maniable et présenté avec goût, qui contient la traduction intégrale de toutes les rubriques, et le texte latin-français de tous les formulaires de l'*Ordo hebdomadae sanctae* insérés dans le *Ritus simplex*. On y trouvera également, conformément à l'édition typique, le texte français des divers documents publiés par la Sacrée Congrégation des Rites au sujet de la Semaine Sainte entre le 16 novembre 1955 et le 5 février 1957. C'est dire le service qu'il est appelé à rendre. Il semble que chaque paroisse devrait en posséder un exemplaire.

Le *Ritus Pontificalis*, qui se substitue désormais aux chapitres 21-28 du livre II du *Caeremoniale Episcoporum*, a été composé dans un style fort différent de ce livre qui, vieux de trois siècles et demi, est encore tout proche, dans son mode d'exposition, des Ordinaires de la fin du moyen âge. Au premier contact, on est frappé de la brièveté du nouveau Cérémonial et on peut regretter qu'il ait abandonné nombre de notations qui étaient le véhicule d'une tradition liturgique digne des plus grands égards. Ce que le texte a perdu en ampleur, il l'a gagné en clarté : les divisions sont nettes, les titres succincts, la succession des rites parfaitement numérotée, comme elle l'est d'ailleurs dans l'*Ordo hebdomadae sanctae* et le *Rituale romanum*. Cela facilite beaucoup les références.

Nous avons dit (*supra*, p. 130) la portée pastorale du *Ritus Pontificalis* avec la mise en valeur du rôle présidentiel de l'évêque, la suppression des allongements inutiles et des rites surannés, la restauration du secrétarium. Mais n'oublions pas qu'il s'agit d'un *Cérémonial*, c'est-à-dire d'un livre fait pour les cérémoniaires. C'est à l'usage que ceux-ci l'apprécieront et pourront porter sur lui un jugement de valeur. Ce n'est pas à une table de travail qu'un cérémonial peut être discuté, mais quand les rites qu'il prescrit se déroulent dans le chœur d'une cathédrale.

HERMANUS SCHMIDT, *Hebdomada Sancta*, 2 volumes, Herder, Roma, 1956 et 1957, 1060 pages.

*La Maison-Dieu*, 49 (pp. 170-171), a déjà signalé la parution du premier volume constitué par les trois cent premières pages du livre dans lequel le R. P. Herman Schmidt, professeur à l'Uni-

versité grégorienne, publie les textes liturgiques, les sources, le commentaire historique et la bibliographie du nouvel Ordo de la Semaine Sainte.

Il faut regretter que le premier volume soit paru avant la promulgation du *Ritus Pontificalis*, car la publication synoptique de son texte et du *Caeremoniale Episcoporum* eût fourni un instrument de travail très utile.

Dans le second volume, la partie appelée à rendre le plus grand service aux étudiants est la *Pars quinta* qui contient le texte à peu près exhaustif des sources liturgiques de l'*Ordo hebdomadae Sanctae* (pp. 337-669). On trouvera là les formulaires des sacramentaires, lectionnaires, antiphonaires, ordines, pontificaux et missels romains, dont la quasi-totalité sont déjà édités, mais dont il est parfois très difficile de se procurer le texte, tel par exemple ceux du Pontifical romano-germanique (pp. 559-601) ou du *Missale lateranense* du 13e siècle. L'auteur a eu l'heureuse idée de joindre aux sources liturgiques proprement dites plusieurs textes patristiques ou pontificaux (pp. 626-669, 710-715) souvent cités dans les études relatives à la Semaine Sainte. On s'étonne de ce que, parmi les *Ordines romani*, le R. P. Schmidt n'ait pas fait place à celui qu'a publié A. Chavasse dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain (1955, pp. 21-35), bien que son texte occupe le numéro 190 de la bibliographie générale et qu'il soit pris en considération à plusieurs reprises dans le commentaire historique du jeudi saint. Cet Ordo est le plus ancien Ordo romain du jeudi saint, et Mgr Andrieu ne faisait pas difficulté à reconnaître qu'il manquait à sa collection.

Le catalogue des sources (pp. 301-337) constitue un excellent répertoire, mais le maniement des sigles en est fort complexe et le fait que les dissertations historiques se réfèrent constamment aux seuls sigles ne facilite pas toujours leur utilisation.

En marge de ce compte rendu, nous croyons devoir insister sur un point de terminologie qu'il est important de relever pour qu'il n'y ait pas de confusion dans la pensée. Le R. P. Schmidt appelle à plusieurs reprises la liturgie de la parole : *Synaxis didactica*. Il nous semble qu'il y a là une formulation inexacte et dangereuse. Du fait que la célébration de l'Eucharistie se soit greffée très tôt sur l'office matutinal hérité de la synagogue, il se trouve que la tradition ne nous a fourni aucune formule pour exprimer cette célébration a-liturgique, ou plus exactement, elle a employé la formule « messe des catéchumènes » parce qu'à son terme on renvoyait les catéchumènes. A l'époque moderne, alors qu'il n'y avait plus de catéchumènes depuis fort longtemps et que le mot messe s'appliquait strictement à la célébration eucharistique, on parla d' « avant-messe », mais la formule est malheureuse car

elle semble faire un prélude hors d'œuvre de ce qui est « un élément essentiel de l'assemblée liturgique » (Directoire français pour la messe, n° 1). Dans l'actuelle mise en valeur de cette première partie de l'assemblée chrétienne, il est indéniable qu'une terminologie se cherche : le cardinal Lercaro parle de la « scuola dei discepoli del Signore »; l'expression est recevable, car on sait combien l'enseignement donné par Jésus aux siens était peu didactique et tournait spontanément à la prière; les directoires belges et celui des évêques français préfèrent distinguer la *liturgie de la parole de Dieu* et le *sacrifice eucharistique*. La manière dont ils parlent du « festin de la parole » manifeste qu'à leurs yeux la liturgie de la parole n'est pas seulement *didactique* : à Dieu qui parle à son peuple non seulement pour l'enseigner, mais pour le rassembler, pour le juger, pour le convertir, l'assemblée chrétienne répond par l'acclamation, par le chant, par la prière. A côté de l'élément didactique, il y a dans la liturgie de la parole un élément poétique et déjà eucharistique. Ce serait réduire à un squelette une liturgie qui est vie et fausser ses orientations fondamentales que de la disséquer ainsi. L'*Ordo hebdomadae sanctae* frôle parfois le danger dans sa présentation de l'office du vendredi saint : *de prima parte actionis liturgicae seu de lectionibus;* du moins conserve-t-il la formule d'*actio liturgica*, dont l'imprécision même permet d'exprimer l'ensemble de lectures, chants et prières qu'elle recouvre.

Sans doute pourra-t-on nous rétorquer que l'expression *synaxis didactica* veut affirmer également l'aspect mystérique de la parole de Dieu, mais le dictionnaire, au mot *didactique*, n'oriente pas le moins du monde vers cette signification. La liturgie, comme toutes les disciplines, n'a rien à perdre à s'accorder avec le dictionnaire.

## IV

## Les sources de l'histoire liturgique

*Missale gallicanum vetus.* In Verbindung mit Leo Eisenhöfer, O.S.B., und Petrus Siffrin, O.S.B., herausgegeben von Leo Cunibert Mohlberg, O.S.B., *Rerum ecclesiasticarum documenta cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi de Urbe edita.* Casa Editrice Herder, Roma, 1958, 168 pages.

Alors que dans le dernier numéro de *La Maison-Dieu* (52, p. 150), nous exprimions à Dom Mohlberg la reconnaissance de tous les liturgistes pour la publication successive du *Sacramentarium Veronense* (1955-1956) et du *Missale Francorum* (1957),

voici que nous recevons le *Missale gallicanum vetus* (1958). C'est une cadence à laquelle les éditeurs de textes anciens ne nous ont pas habitués.

Inutile de redire la qualité scientifique de l'édition et le soin avec lequel les collaborateurs de Dom Mohlberg l'ont accompagnée de tous les tableaux comparatifs et de toutes les tables désirables. Mais il convient de se féliciter de posséder désormais, en appendice au texte critique du Cod. Vat. Palat. lat. 493, l'édition définitive du *Libellus missarum* publié par Mone en 1850. Nul ne s'étonnera que l'ordre des cahiers du célèbre palimpseste de Reichenau soit donné selon la reconstitution qu'en avait réalisée Dom A. Wilmart dans son article : *L'âge et l'ordre des messes de Mone* (*Revue bénédictine*, 1911, pp. 377-390). L'argumentation du grand scholar bénédictin avait toujours semblé péremptoire. L'édition Mohlberg transforme en affirmation la double hypothèse de Wilmart sur le dernier formulaire de la messe VIII de Mone (=début de la messe, n° 2) et sur le dernier formulaire de la messe 1 (=début de la messe, n° 4). Nour pourrons désormais utiliser à loisir, sans devoir pratiquer une savante gymnastique à travers les formulaires de Mone, ce petit missel gallican du 7e siècle, comportant six messes dominicales et, leur faisant suite, la messe de saint Germain d'Auxerre, patron de l'église auquel il était destiné.

Mais, indépendamment du *Libellus missarum* qui l'accompagne, le *Missale gallicanum vetus* mérite bien d'être présenté dans une bibliographie du carême et de la semaine sainte, puisqu'il est un des documents qui nous introduisent le plus immédiatement dans la célébration de la Pâque en pays francs aux alentours de l'an 700, à une époque où la synthèse des traditions romaine et gallicane s'opère d'une manière vitale et sans l'intervention de l'autorité politique. Avec les fragments de liturgie catéchuménale, les Expositions du Symbole, (14) des Évangiles (15) et du *Pater* (17), la Tradition du Symbole au dimanche des Rameaux (18), nous effectuons la montée du carême, puis nous entrons dans le Triduum pascal : voici la messe chrismale du jeudi saint (19), les grandes oraisons du vendredi saint (20), les oraisons pour la sanctification des heures *in biduana*, c'est-à-dire le vendredi et le samedi saints (21-23) et enfin le long office de la veillée pascale (24-28), suivi de la messe propre à chacun des jours de l'octave de Pâques qui se prolonge jusqu'au dimanche inclus (29-37). On lira en particulier avec intérêt la belle *oratio fidelium* qui ouvre la veillée pascale (26). Ses parallèles dans le *Missale Gothicum* et le missel de Bobbio nous laissent deviner qu'il s'agit là d'un usage assez universel dans la tradition liturgique de l'époque mérovingienne.

Et maintenant souhaitons que la savante équipe des moines de Saint-Anselme nous offre bientôt le Sacramentaire gélasien. qui est le premier annoncé par la Maison Herder sur la liste des ouvrages en préparation.

Anton Hänggi, *Der Rheinauer Liber Ordinarius*, Spicilegium Friburgence, Universitätsverlag Freiburg Schweitz, 1957, 326 pages.

Louis Brou, *The monastic Ordinale of St Vedast's Abbey Arras*, Bedford, 1957, 394 pages.

A la liste des éditions d'Ordinaires médiévaux établie par Dom L. Brou dans son introduction à l'*Ordinale* de Saint-Vaast (pp. 8-9), voici deux nouvelles publications de qualité qu'il faut ajouter. Le *Liber Ordinarius* de Rheinau du 12e siècle, l'*Ordinale* de Saint-Vaast de 1308 nous introduisent l'un et l'autre dans la vie liturgique d'une puissante abbaye bénédictine. Si le calendrier de Saint-Vaast pp. 103-118), son *Ordo Missae* (pp. 351-362) ou sa très curieuse traduction de *l'Ordo in lingua vernacula* (pp. 365-381) présentent un intérêt indiscutable, c'est évidemment le cérémonial de la semaine sainte qui, dans les deux volumes, retiendra le mieux notre attention.

Dans le *Liber Ordinarius* de Rheinau il occupe trente-quatre pages (pp. 108-142). Le dimanche des rameaux nous voyons le peuple intimement associé à la liturgie des moines au point de couvrir leur voix dans la procession : *Sequitur ant.* Cum audisset, *deinde de historia... Et iste cantus continuatim canitur, nisi a popularium concentu interrupatur* (p. 111). Un détail à retenir : le *Kyrie* de la messe doit être bref, *unum de minoribus* (p. 112). A l'offertoire de la messe tous les assistants viennent offrir leurs palmes au célébrant, comme, le jour de la Purification, ils ont offert leurs cierges. Le jeudi saint, on chante une messe solennelle, avec ministres sacrés, pour les pauvres et les amis du monastère (p. 117); elle est suivie du lavement des pieds des pauvres. A l'heure de None a lieu la bénédiction du feu nouveau (pp. 118-119) et aussitôt après vient la messe *in Caena Domini* qui, malgré son caractère festif, ne comporte pas le chant du *Gloria in excelsis*. Jeudi, vendredi, samedi saints et jour de Pâques, *per istos quatuor dies*, chacun des frères doit communier (p. 120). A la fin de la messe, le célébrant escorté des ministres portant des cierges et beaucoup d'encens, *plurimo incenso*, va déposer le Corps du Seigneur sur l'autel qui se trouve derrière l'autel principal, cependant que le chœur s'assied. Devant cet autel on allume un cierge qui sera éteint avec les autres cierges aux matines du ven-

dredi et ne sera pas rallumé (p. 120). Dans cette prescription ne voyons-nous pas naître le reposoir eucharistique ? Après vêpres, le *Mandatum* des pauvres est doublé par le *Mandatum* des frères. Le vendredi saint, au début de l'après-midi, on prépare le sépulcre du Seigneur. Après la liturgie évangélique, le rite de l'ostension et de l'adoration de la croix se déroule avec solennité. La communion générale est précédée du rite de l'immixtion dont il est dit : *Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum* (p. 131). Lorsque le chœur a récité vêpres, un groupe de frères lave l'autel d'abord avec de l'eau, ensuite avec du vin. Il n'y a rien de spécial à relever dans l'office pascal, qui commence après None : on allume le cierge pascal au feu nouveau bénit le jeudi; les quatre lectures sont celles du Sacramentaire grégorien; on récite le *Credo;* les petites vêpres sont chantées *interim, dum fratres communicant* (p. 137). Le rédacteur précise à ce sujet : *In sabbato sancto paschae vesperos et in sancta nocte matutinos cum matutinis laudibus more canonicorum agimus*. Il décrit ensuite longuement le jeu pascal de la visite au sépulcre, qui s'insère à matines entre la troisième lecture et le *Te Deum*, et il nous fait participer à l'allégresse du dimanche de Pâques monastique aux accents du *Salve festa dies* (p. 140).

Pour n'avoir pas à reprendre un récit parallèle en feuilletant l'*Ordinale* de Saint-Vaast, nous préférons offrir au lecteur le texte de l'Ordo pour les Rameaux, en français du 14e siècle.

### In ramis palmarum

Après capitle on dira le matinel messe du jour. Li sires qui est en le grant messe fera liawe benoite. Après on dira tierce. Dans abbes uenra au degre del presbitere si benira les paskes. La doit estre li crois. et li textes as euuangilles. et li yawe benoite et li encensiers. Quant dans abbes ara benit les paskes li cantres commencera une anteuene. *Pueri hebreorum*. Et prendrea le plus bel rainsel de paskes si le donra au signeur ki lira la souffrance. et li souscretains departira les autres en apres. Quant che sera fait on ira a pourcession a nostre dame de castel. Li cantres commencera une anteuene. *Ante quinque dies* et puis les autres. Quant on sera uenu a nostre dame de castel li cantres commencera une anteuene *Alma*. Li sires qui est en semaine dira le collecte *Gra-/tiam*. Apres li cantres [fol. 132] commencera I. R[epons] *Pars marie*. En le fin du R[epons] uns dyakenes prendera sa beneichon, et dira leuuangille. *Dum appropinquasset*. Apres leuuangille dans abbes fera le beneichon. In reditu li cantres commencera I. R[epons] *Viri impii*. On fera station emmi les uies moustier. Li cantres prendera le crois si le descouuerra. et prendera se uaine sur ses genous. et tout li signeur. si commencera une anteuene *Aue rex noster* et puis une

autre *Collegerunt*. Sis signeur ke on doit nommer en capitle enterront en cuer et commenceront *Gloria laus*. En le fin de *Gloria laus* li cantres commencera I. R[epons] *Ingrediente*. Li sires qui est en messe dira. *Via sanctorum*. Li cantres et si doi compaignon commenceront le messe. et doivent auoir blankes capes. Troi signeur doiuent dire le R[epons] *Tenuisti*. En le fin dou trait on doit sonner une grosse cloke. ke tout uieignent a le souffrance nostre signeur. Apres le souffrance li signeur iront a offrande li ainsne auant. Apres disner li signeur seront as grasses li ainsne deuers lautel ensi comme il sont en ordene. Les meridianes commencent hui.

Archdale A. King, *Liturgies of the Religious Orders*, Longmans, Londres, 1955, 432 pages. — *Liturgies of the Primatial Sees*, Longmans, Londres, 1957, 656 pages.

Dans ces deux importants volumes, le R. P. Archdale King, à qui nous sommes déjà redevables d'une excellente étude sur les Rites orientaux, *Rites of Eastern Christendom*, vient combler un vide dans le domaine des connaissances liturgiques, puisqu'il présente l'ensemble des Rites latins non romains.

Dans l'étude de chacun des rites, tant primatiaux que religieux, l'auteur suit un plan identique : il en fait l'histoire et présente les livres liturgiques dans leurs principales éditions, puis il aborde successivement les particularités de l'année liturgique et de l'*Ordo missae*. Malheureusement, il ne traite pas de l'office divin, ce qui constitue la lacune la plus notable de ce travail, car la structure de l'office divin, tant à Milan, Tolède et Braga que dans les Ordres religieux, est une des caractéristiques essentielles d'un rite. En cours d'exposé les citations latines sont nombreuses et permettent vraiment un contact sérieux avec chaque liturgie particulière. C'est ainsi qu'on pourra lire *in extenso* les dix-neuf bénédictions de la messe pontificale lyonnaise. Chaque chapitre se termine par une bibliographie succincte, mais suffisante. Sans doute, dans la présentation de chaque rite, surtout au sujet de son histoire, un spécialiste pourrait-il toujours faire telle ou telle remarque de détail (nous en avons enregistré une de ce genre au sujet de la liturgie dominicaine), mais la quasi-totalité des lecteurs trouvera dans ce millier de pages une irremplaçable documentation.

C'est évidemment le second volume qui présente le plus grand intérêt, puisqu'il traite des liturgies des sièges primatiaux : Lyon, Braga, Milan et Tolède (liturgie wisigothique). Disons que le volume se présente selon un plan d'intérêt croissant, puisque Lyon ne constitue pas, au sens strict du mot, un rite proprement

autonome, son Missel portant le titre de *Missale romanum in quo antiqui ritus Lugdunenses servantur* (1903), tandis qu'à travers le *Missale mixtum* de Tolède nous atteignons l'essentiel du *Liber sacramentorum* wisigothique du 7e siècle.

Le chapitre consacré à la liturgie ambrosienne comporte cent soixante-dix pages comme le requièrent tant l'intérêt du rite milanais que le rayonnement de la métropole lombarde. Le rite ambrosien est évidemment de tous les rites non romains celui qui possède actuellement la plus grande extension géographique, tandis que celui de Tolède est au creux de son histoire, mais le renouveau d'intérêt qu'il suscite partout est pour lui un signe précurseur de renaissance. Il y a un chapitre très neuf, celui qui étudie le rite de Braga, totalement inconnu de la majorité des liturgistes, alors que sa restauration date des papes Benoît XV (1919) et Pie XI (1924).

Les Ordres religieux qui peuvent revendiquer une liturgie propre sont les Chartreux, les Cisterciens, les Prémontrés, les Carmes et les Dominicains. On lira avec intérêt chacun des chapitres qui concernent ces liturgies : dans l'ensemble, la liturgie cartusienne a conservé une grande sobriété tant dans son formulaire que dans son déploiement. Le fait que l'auteur ait délibérément exclu de son propos l'étude de l'office divin nous prive de tout exposé sur le *cursus* bénédictin, qui est pourtant l'élément le plus marquant et le plus antique de la liturgie monastique. Depuis la réforme du bréviaire romain par saint Pie X (1911), l'office monastique demeure le témoin le plus vénérable de la prière de l'Église d'Occident.

Ajoutons enfin qu'en recueillant à travers les deux volumes d'A. A. King la description détaillée qui est donnée des rites de la semaine sainte selon chaque tradition particulière, on pourra communier à une célébration de la Pâque du Christ très riche en ses harmoniques rituelles, admirablement unifiée en son centre vivant.

## V

## La célébration pascale

L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Éd. du Cerf, 5e édition revue et augmentée, Paris 1957, 480 pages.

Depuis sa parution en 1945 *Le Mystère pascal* du R. P. Bouyer en est à son 25e mille. Il n'a donc pas besoin d'une nouvelle présentation. Mais il convient de signaler que la 5e édition a été

adaptée au nouvel Ordo de la semaine sainte. On y trouvera, en particulier, le commentaire de la messe chrismale. L'auteur n'a pourtant pas voulu priver ses nouveaux lecteurs de la fresque grandiose de l'histoire du salut que constituaient, jusqu'en 1955, les douze prophéties de la veillée sainte et il a conservé le texte intégral de son chapitre sur *la grande vigile*.

Æmiliana Loehr, *Les Mystères de la Pâque*, traduit de l'allemand. Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, 250 pages.

Madame Æmiliana Loehr n'est pas une inconnue pour les lecteurs de *La Maison-Dieu*. Plusieurs d'entre eux ont déjà lu son *Année du Seigneur* (Bruges, 1948) et, pour la parution de cet ouvrage en langue française, le R. P. Th. Patfoort fit dans la revue (*L. M.-D.*, n° 19, pp. 131-134) une présentation enthousiaste de l'illustre moniale d'Herstelle, héritière de la pensée de Dom Casel.

Plus modestes en leurs proportions que *L'Année du Seigneur*, *Les Mystères de la Pâque* sont de la même veine. Des matines du dimanche des rameaux aux alléluias qui chantent au terme de l'*Ite missa est* de la nuit pascale, la méditation de l'auteur se déroule lentement tout au long de la semaine sainte. Dans la meilleure tradition casélienne, elle vient « découvrir dans la multiplicité des rites anciens et nouveaux la Pâque une qui les noue tous en une seule liturgie et qui en tous opère notre salut » (p. 12).

Nourrie de la *lectio divina* et des harmoniques liturgiques des divers rites chrétiens, sa pensée s'exprime dans une phrase chaude et colorée, un peu romantique parfois pour notre goût français : « La pleine lune du printemps luit dans le ciel nocturne, grande et sereine. Sa lumière argentée inonde les places devant les églises, les chemins par où les fidèles accourent à l'office. La fraîcheur de la nuit les fait frissonner dans l'attente d'un renouveau (p. 187). » Mais, par-delà cette poésie, le lecteur atteindra vite à une théologie spirituelle d'une sève étonnante. Il semble qu'on ait déjà tout dit sur la liturgie des jours saints. Ce livre ne double pourtant en aucune manière le *Mystère pascal* du R. P. Bouyer, bien qu'il suive également, jour après jour, la célébration des très grands mystères de notre Rédemption. S'il fallait établir une hiérarchie des valeurs dans les pages qui le composent, nous mettrions sans doute au premier plan la présentation des offices de matines et de laudes de chacun des jours saints, et celle du mystère de la Tradition le jeudi saint.

Est-ce à dire que nous souscrivions à toutes les affirmations de la moniale allemande ? Son tempérament religieux, mieux

accordé que le nôtre aux jeux liturgiques du moyen âge et à l'exubérance baroque, souffre davantage de certaines disparitions dans les rites : tel, aux Rameaux, le double chœur du *Gloria laus* de part et d'autre de la porte de l'église et le triple heurt de la porte avec la croix, telle encore la liturgie de la réconciliation des pénitents selon l'Ordo du Pontifical romain. C'est avec le même sens dramatique que l'auteur décrit le rite final des laudes dans le symbolisme du cierge qu'on cache derrière l'autel et du *strepitus* qui l'accompagne (pp. 108-109), mais en ignorant encore que ce rite a été supprimé au Cérémonial de 1957.

Alors qu'à la veille de la troisième semaine sainte selon le nouvel Ordo, certains pourraient avoir la tentation de céder à la routine, voilà donc un livre qui va nous aider à entrer par des chemins encore peu explorés dans la nouveauté de vie qu'exige notre communion à la Pâque du Seigneur.

Dom Jean Gaillard, *Les solennités pascales, Itinéraire liturgique pour la Quinzaine de Pâques*, nouvelle édition, *Équipes enseignantes*, Paris, 1957, 240 pages.

Voici un ouvrage dont nous ne saurions trop recommander la diffusion parmi les fidèles qui désirent se préparer par une formation personnelle à entrer dans la célébration pascale. Il s'était présenté, en 1952, sous la forme d'une brochure de quatre-vingt-seize pages destinée aux Équipes d'instituteurs catholiques de l'enseignement public. Si la nouvelle édition s'est amplifiée, en s'adaptant à la liturgie nouvelle, elle est demeurée fidèle à son objectif premier. Histoire, théologie, spiritualité, rubriques, tout cela, pleinement et savoureusement assimilé par un moine, est présenté avec une simplicité et une sûreté qui font l'enchantement du lecteur. C'est l'ouvrage type que liront avec fruit les responsables d'Action catholique ou les membres des Équipes de foyers.

En marge de ce livre nous voudrions signaler à l'attention des prêtres l'article que Dom J. Gaillard vient de publier dans la revue belge *Évangéliser* de janvier-février 1958 (dépôt parisien à l'Office général du Livre, 14 bis, rue Jean-Ferrandi) *Rubriques et Contemplation*. L'auteur aborde là un problème important sur lequel *La Maison-Dieu* se doit de revenir plus longuement un jour.

P. Jounel et A.-M. Roguet, *Sens et pratique de la Semaine Sainte*, Édition collective, 2e édition, 1958, 128 pages.

Bien que cette étude soit parue assez tard dans le cours du carême dernier et que certains de ses destinataires, curés, lecteurs, animateurs liturgiques, aient pu ne pas l'avoir connue en temps utile, la première édition en a été rapidement épuisée, ce qui a permis de la rééditer, cette année, avec toutes les mises au point nécessitées par la promulgation du *Ritus simplex*.

Le but des deux auteurs a été d'écrire, à côté du livret *Fêtes pascales* à l'usage des fidèles, une sorte de « livre du maître » donnant à ceux qui sont appelés à diriger la célébration une connaissance à la fois historique, théologique et rubricale des offices de la semaine sainte.

Dans un premier chapitre, M. Jounel décrit l'élaboration de la liturgie pascale à Rome du second siècle au seizième. Il dégage ensuite l'esprit dans lequel a été opérée la réforme de S. S. Pie XII, montrant dans les rites des jours saints, tels qu'il nous est donné de les vivre aujourd'hui, un retour très sûr à l'essentiel de la grâce dont ils sont porteurs. Un troisième chapitre propose les règles pratiques de la célébration, tant sur le plan rubrical que sur celui de la pastorale liturgique, ainsi qu'un cérémonial pour la *missa cum diacono* autorisée depuis l'an dernier.

Il revenait au R. P. Roguet de dégager, dans une seconde partie, le sens théologal de la semaine sainte, en montrant comment la liturgie rénovée des « très grands mystères de notre Rédemption » nous introduit avec sûreté dans le mystère pascal dont les thèmes centraux se développent avec harmonie à travers leur actualisation rituelle.

Certains pourront regretter la brièveté du livre, son caractère extrêmement synthétique, voire schématique. Mais n'est-ce pas là une qualité ? Il faut peu de temps pour parcourir ces pages et les gens pressés en sauront gré aux auteurs. Quant aux autres, une telle étude pourra guider leur effort de réflexion personnelle et leur faciliter un contact direct avec le texte liturgique.

G. Devred.

Dom Dr. A. Verheul, O. S. B., *Het Paas Mysterie*, J.-J. Romen et Zonen, Roermond en Maaseik, 1957, 141 pages.

Le but de l'auteur, directeur de la revue *Tijdschrift voor liturgie* dont l'influence est considérable dans le renouveau liturgique en pays flamands, est de présenter aux prêtres et laïques quelques réflexions dogmatiques et liturgiques sur la célébration fructueuse du mystère pascal. Partant des sources scripturaires et liturgiques, spécialement de saint Paul, il nous explique le sens de la Passion, de la mort et de la résurrection du Christ. Tout cela dans un style dont il faudrait dire la fraîcheur d'expression, la sûreté d'intuition théologique, la richesse pastorale. C'est là un apport considérable pour la prédication et la catéchèse. L'auteur n'oublie pas de signaler l'importance et le but de la liturgie dans le cadre actuel de la nouvelle semaine sainte, qui vise à obtenir une plus grande participation des fidèles au mystère de la Pâque dans un esprit de communauté vivante.

La dernière partie de l'ouvrage nous offre une excellente synthèse sur l'évolution, la signification et le symbolisme des différentes célébrations liturgiques de la semaine sainte, ainsi que les rubriques principales et les directives pratiques pour sa réalisation concrète.

Nous souscrivons volontiers au désir que formule Dom A. Verheul en présentant son travail : « Puisse ce livre apporter au prêtre et au laïque plus de profondeur spirituelle; puissent le prédicateur et le catéchiste y trouver quelque matière pour leur tâche sublime : être témoin du Christ ressuscité! » (Préface).

H. Wanters.

L. Paligot et A. Rose, *Préparons la Pâque du Seigneur*. En vente au Secrétariat interparoissial, 1, rue de l'Industrie, Bruxelles IV, 1958, 42 pages.

Ce dossier — car il s'agit d'une collection de fiches ronéotypées, mais d'excellente présentation — arrive un peu tard pour trouver sa pleine diffusion en 1958; mais il faut dès maintenant signaler l'heureuse initiative qu'il représente. Il comporte quatre parties : des invitatoires aux oraisons des messes de carême et de l'Octave pascale; une liste de chants pour les féries de carême; six veillées bibliques de carême; une veillée au reposoir pour le jeudi saint. Approuvé par la commission interdiocésaine de pastorale liturgique de Belgique, il est diffusé par les différents

secrétariats diocésains, et représente donc un élément sérieux d'équipement pastoral des paroisses belges.

La multiplication des messes du soir suscitée par les récentes décisions romaines a donné dans les paroisses une actualité nouvelle aux messes quotidiennes de carême. D'autre part, les institutions libres qui ont des messes fréquentes en semaine désirent de plus en plus y appliquer les suggestions des directoires de pastorale de la messe, notamment en ce qui concerne les oraisons. Voici donc qui répond aux besoins des uns et des autres. M. l'abbé Paligot ne s'est occupé que des féries, ne voulant pas faire double emploi avec des brochures comme *Invitatoires*. Il a eu par ailleurs la bonne idée d'ajouter les messes de la semaine pascale. Critiquer ses invitatoires serait prématuré : il faut les avoir essayés pour porter un jugement sérieux; l'expérience prouve d'ailleurs que l'élaboration de telles monitions est délicate, et que nous n'arriverons à des solutions pleinement satisfaisantes que lorsqu'une longue pratique aura formé notre sensibilité liturgique en ce domaine. Disons simplement que les textes proposés nous paraissent bons et fidèles; ils sont simples — parfois peut-être un peu trop, laissant échapper une partie du mordant et de la densité de l'oraison, — mais ceci est une nuance. L'un ou l'autre sont sans doute trop brefs : une monition, tout en étant concise, doit avoir suffisamment de développement pour avoir prise sur l'assemblée.

La liste des chants français nous semble plus discutable. En fait, elle se borne à signaler les psaumes et antiennes plus directement en rapport avec telle ou telle férie de carême; de ce point de vue, un dépouillement très précis a été fait. Mais nous craignons un peu cette orientation délibérée vers des psaumes. La psalmodie en français est un des apports les plus considérables du renouveau de pastorale liturgique de ces dernières années, sans aucun doute, et la parution du psautier de la Bible de Jérusalem a constitué un événement dont on ne mesurera l'importance capitale que dans dix ou vingt ans, lorsque le temps d'un succès un peu factice sera passé. Pourtant une telle psalmodie ne remplacera pas les cantiques; son caractère dépouillé exige, semble-t-il, même dans un temps lui-même aussi dépouillé que le carême, l'utilisation simultanée de chants plus directement populaires. Les quelques cantiques signalés en fin de liste par l'abbé P. sont trop peu nombreux; sans doute, le répertoire valable est-il très restreint. En cherchant bien, cependant, on aurait pu l'élargir; on aurait pu aussi suggérer l'usage de prières litaniques, etc... En résumé, les données fournies sont bonnes, mais il sera nécessaire de les compléter.

Les veillées bibliques sont dans la ligne des célébrations pro-

posées dans *Montons à Jérusalem*, auquel elles se réfèrent explicitement. Elles sont bonnes. M. le chanoine Rose les a élaborées comme une préparation directe aux divers aspects de la liturgie du triduum pascal; c'est donc pour chaque curé un matériau immédiatement utilisable qui est fourni ici, et cela rendra grand service. Bien sûr, on pourrait hésiter devant tel ou tel détail : la triple utilisation du schéma « chant collectif-silence-prière du prêtre » dans la première célébration ne va-t-elle pas alourdir le rythme de la veillée ? Le style de certaines oraisons (pp. 35 et 40, par ex.) n'est-il pas un peu abrupt et déconcertant ? Certaines lectures pourront-elles se passer d'homélie *immédiate*, ou au moins d'une courte présentation ? Mais il s'agit là de points accessoires, sur lesquels ceux qui ont l'expérience des célébrations discuteraient sans doute entre eux, et dont on ne pourra juger qu'après expérience, en attendant qu'une habitude plus grande du style liturgique de l'Église nous fasse trouver spontanément les schémas qui conviennent, et les utiliser avec une grande souplesse.

Nous ne dirons rien sur la veillée du jeudi saint, pour les mêmes raisons. Soulignons simplement que, dans l'ensemble des célébrations proposées, c'est encore la partie « chants » qui paraît la moins étoffée et variée. C'est une raison de plus pour prendre conscience de l'urgence d'un renouveau du chant populaire tel que le demande l'encyclique *Musicae Sacrae*. Une étape considérable a été franchie en ce sens; la Belgique s'y engage résolument; mais il y a encore bien du chemin à parcourir. Le livret d'utilisation du Parolier de cantiques, qui doit paraître au début de la prochaine année scolaire, y aidera, espérons-le.

J.-M. Hum.

## Comptes rendus

Le *Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne, tome I, cclxii + 534 pages; tome II, lxxviii + 560 pages; Éd. de Boccard, 2e édition, Paris 1955; tome III, additions et corrections de Mgr L. Duchesne publiées par Cyrille Vogel avec l'histoire du *Liber Pontificalis* depuis l'édition de L. Duchesne, une bibliographie et des tables générales, Éd. de Boccard, Paris, 1957, 402 pages. Chaque tome 12.000 fr.

La réédition du *Liber Pontificalis* de Duchesne par les soins de l'École Française de Rome est un événement scientifique dont l'importance doit être marquée. Les deux tomes de l'ouvrage de Duchesne étaient pratiquement devenus introuvables dès leur parution, en 1886 et 1892. Or cette Chronique des papes, entreprise au début du 6e siècle et poursuivie jusqu'à la mort de Pie II (1464), est une mine de renseignements concernant, avec l'histoire pontificale, la liturgie et l'archéologie romaines. Le rédacteur signale dans la notice écrite après la mort de chaque pape les événements les plus marquants de son pontificat et, à ses yeux, cela comporte avant tout l'énumération des basiliques restaurées, embellies ou dotées de vases sacrés, des fêtes établies ou mises en valeur, des usages liturgiques nouvellement introduits. C'est ainsi, par exemple, que la notice du pape Sergius (687-701) contient le plus ancien témoignage que nous possédions sur l'existence à Rome des quatre grandes fêtes mariales (2 février, 25 mars, 15 août, 8 septembre) et de l'Exaltation de la Croix, et sur l'introduction dans la liturgie de la messe du chant de l'*Agnus Dei* (tome I, pp. 371-482).

Entre la publication du *Liber Pontificalis* et la mort de Duchesne (1922) trente années se sont écoulées, et trente-cinq autres depuis la mort du prestigieux historien. Dans quelles conditions devait-on aborder la réédition ? Avec un respect de l'œuvre originale qui leur fait le plus grand honneur, le directeur de l'École Française de Rome, M. Jean Bayet, et le professeur Cyrille Vogel, qui se chargea de la tâche, n'ont pas voulu toucher au texte des deux tomes de Duchesne. La pagination demeure donc la même dans les deux éditions. Seul un jeu très simple de signes, imprimés en marge, permet de se reporter à la page du tome III qui apporte soit le rectificatif ou le supplément d'infor-

mation tiré des notes manuscrites de Duchesne, soit la nouvelle solution apportée depuis 1922 à tel problème historique ou archéologique. Ce troisième volume, qui constitue désormais le complément indispensable de l'édition de Duchesne, se recommande par sa clarté, sa discrétion et surtout par les tables générales (pp. 173-402) avec *Index vocabulorum latinorum* et *Index nominum personarum et locorum* qui permettent une utilisation toute nouvelle de l'ouvrage. Quand M. Vogel aura également publié les *Indices* des *Ordines romani* de son maître Andrieu, nous posséderons, en conjuguant les deux séries, un outil de choix pour aborder l'histoire de la liturgie romaine.

PIERRE JOUNEL.

P. Stanislas JAKI, O.S.B. *Les Tendances nouvelles de l'Ecclésiologie.* (*Bibliotheca Acad. Cathol. Hungaricae.* Sectio philos.-theol., vol. III.) Rome, Herder, 1957; gr. in-8°, 274 pp. 3.800 lires.

Le but de l'auteur n'est pas de présenter un tableau complet des études ecclésiologiques depuis un peu plus d'un siècle. Il le fait, d'une certaine manière, car il met en œuvre une énorme documentation. Sous cet angle, cependant, on pourrait signaler bien des lacunes[1]. Certains auteurs ont un traitement de faveur (nous n'avons pas à nous plaindre!) alors que d'autres sont sous-estimés. Certains chapitres sont tout juste esquissés (par exemple Marie et l'Église), d'autres sont à peine touchés (l'histoire des Institutions, Église et Histoire, surtout Église et État). On pourrait formuler quelques remarques critiques sur la façon d'établir les perspectives ou les enchaînements : le rôle de Pilgram, et même celui de Möhler, nous paraissent exagérés, car Möhler a été souvent invoqué plus comme illustration que comme véritable source. Bref, malgré l'immense effort fourni et le très grand intérêt du tableau tracé, nous n'avons pas ici, pour l'ecclésiologie, un livre aussi parfait que celui de R. Aubert pour le problème de l'acte de foi. Mais nos remarques ne doivent pas faire déprécier le grand intérêt d'une première esquisse d'ensemble des recher-

1. On pourrait remplir plusieurs pages de références additionnelles. Signalons seulement quelques lacunes plus notables : le courant traditionaliste, dont J. de Maistre est le protagoniste; des collections comme *Menschen der Kirche* (Benziger); certaines études importantes sur l'ecclésiologie médiévale (éd. de Jean de Paris par Dom J. Leclercq; livre d'Ét. Gilson sur Dante; études de G. de Lagarde) ou sur le Gallicanisme (V. Martin); l'article du P. L. Hertling, *Communio und Primat*, Rome, 1943, et sa reprise par J. Wodka dans l'*Oesterr. Archiv. f. Kirchenrecht*, 1950; pp. 30 s., ou encore des instruments de travail tels que E. Hocedez. *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 vol., etc.

ches eccelésiologiques depuis Möhler (1825). Mais, encore une fois, le but de l'auteur était plus limité : dégager les tendances nouvelles de l'ecclésiologie, depuis l'*Unité* de Möhler (1825).

La considération de l'Église s'est, dans une bonne mesure, dégagée du traitement apologétique et est devenue plus dogmatique. Il s'agit vraiment du mystère de l'Église, tel qu'il est objet de la foi. Tel aussi — et ceci est plus nouveau encore — qu'il *est vécu* par les fidèles. Ce qui entraîne, non seulement une vision de l'Église comme organisme vivant, mais un intérêt aux manifestations *historiques* de sa vie, à ses conditions d'existence dans la temporalité. Comme organisme vivant, l'Église a été surtout envisagée comme le Corps mystique du Christ. En même temps qu'elle était ainsi recentrée sur la christologie, elle était volontiers envisagée dans son rapport au monde (pourtant, les études missiologiques sont à peine touchées) et à ce qui se tient en dehors d'elle : question des membres de l'Église, du salut des non-catholiques, enfin œcuménisme (mais la présentation qui est faite, pp. 129 s., 135, du Mouvement œcuménique lui-même, n'est pas entièrement satisfaisante). Ainsi, une fois de plus, un mouvement de recentrement de concentration a-t-il permis un mouvement d'expansion.

L'apport du mouvement et des études liturgiques à l'ecclésiologie est expressément envisagé, mais de façon succincte et un peu courte : quelques mots pages 13 (Dom Guéranger), 61 et s., puis 68-69, sur le cadre liturgique du renouveau moderne de la théologie du Corps mystique. La documentation est ici surtout allemande, alors que, pour l'ensemble, les publications françaises sont très largement mises en valeur. L'auteur mentionne assez vite (p. 69) l'intérêt christocentrique de la liturgie, qui nous paraît tout à fait décisif. Il n'indique pas assez, à notre sens, l'influence de la théologie casélienne du Mystère, non peut-être au plan technique de concepts précis à mettre en œuvre, mais au titre de climat et d'inspiration nouvelle, dont a largement profité le sens de l'Église. De même,et à un titre semblable, l'influence du renouveau des études exégétiques (eschatologie). A cet apport liturgique se rattache aussi la remise en valeur de la théologie des rapports entre eucharistie et Corps mystique, avec le livre majeur du P. de Lubac (pp. 188 s., 196 s.).

Nous tirerons profit de cette large documentation, de ce premier essai de classement et d'enchaînement. L'ecclésiologie est peut-être le secteur le plus actif de l'effort théologique à l'époque contemporaine. Il y a plus de trente ans que O. Dibelius avait dit que le 20e siècle serait le siècle de l'Église. Dom Jaki montre bien quel effort peut justifier ce présage dans la théologie catholique. Il aidera ceux qui veulent poursuivre cet effort à se situer

en connaissance de cause dans la chaîne de travaux déjà si prometteurs.

Y. M.-J. Congar, o. p.

Pierre-Canisius Van Lierde (S. Exc. Mgr) : *Derrière les portes vaticanes*, traduit et adapté du néerlandais. Mame, Paris, 1957, 276 pp.
V.-L. Chaigneau, *L'organisation de l'Église catholique en France*, Éditions Spes, Paris, 1956, 166 pp.

Voilà deux ouvrages parfaitement présentés qui permettront aux catholiques, aussi bien prêtres que laïcs, de connaître avec clarté tous les rouages de l'administration centrale de l'Église et les divers organismes qui coordonnent l'action de la hiérarchie en France.

1. S. Exc. Mgr Van Lierde, sacriste des Sacrés Palais apostoliques et Vicaire général de Sa Sainteté pour la Cité du Vatican, est évidemment un des hommes les mieux habilités à nous introduire *Derrière les portes vaticanes*. Le chapitre le plus important de son ouvrage est celui qui traite de *la Curie romaine* (pp. 50-205). L'auteur décrit avec clarté le fonctionnement et le personnel ainsi que la méthode de travail des Congrégations, puis il entre dans le détail de chacune d'elles, montrant son origine, sa structure, sa compétence. C'est ainsi, par exemple, que nous apprenons pourquoi les questions relatives à l'émigration relèvent de la Consistoriale : la Congrégation Consistoriale préparait jadis le Consistoire et, à ce titre, elle continue à s'occuper du choix des évêques, qui sont normalement préconisés en Consistoire; des évêques sa compétence s'est étendue aux diocèses, à leur création et à leur organisation. Dès lors, comment ne pas saisir que « l'administration chargée des relations entre le Saint-Siège et les évêques de toute la catholicité est bien la plus apte à établir les contacts entre les diocèses d'origine et les diocèses d'adoption des émigrants » (pp. 72-74) ? Du point de vue liturgique on lira avec intérêt les pages consacrées à la Sacrée Congrégation des Rites (pp. 130-147) et à la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale (pp. 78-84). A la suite des Congrégations on trouvera, également décrits selon le même plan, les Tribunaux et les Offices de la Curie romaine.

N'ayant pas l'avantage de lire le néerlandais, nous ne pouvons deviner quelle est la part de l'*adaptateur*, M. André Giraud, dans l'aisance et la limpidité avec laquelle l'ouvrage se présente en son édition française, mais nous devons lui savoir gré de nous en avoir rendu possible l'accès.

2. Le livre de V.-L. Chaigneau n'aborde pas un domaine aussi vaste et aussi complexe que celui du gouvernement central de l'Église. Il répond pourtant à certaines questions que se posent souvent bon nombre de Français : comment les évêques sont-ils choisis et nommés (pp. 11-16) ? Quel est le rôle et le fonctionnement de l'Assemblée des cardinaux et archevêques (pp. 35-50) ? Qu'en est-il des Assemblées plénières de l'Épiscopat ou des Commissions épiscopales (pp. 63-78 et

87-93) ? Un chapitre de M. Kerleveo nous présente le régime juridique de l'Église catholique en Droit français depuis la séparation (pp. 51-63), un autre les services généraux de l'Épiscopat (pp. 95-109). Ces lignes de faîte de l'ouvrage permettront, espérons-nous, d'en saisir tout l'intérêt.

P. Jounel.

*Viens, Seigneur*, cinquième fascicule des « Deux Tables ». Chants Polyphoniques pour l'année liturgique. Musique de César Geoffray. Éditions du Chalet, 1957.

Lorsque parut, en 1952, le recueil des « Deux Tables », il fut salué comme une étape valable — quant au texte et à la mélodie — du renouveau d'après-guerre dans le domaine du cantique. Depuis, le recueil initial est devenu l'amorce d'une collection, qui reste fidèle au même esprit de renouveau, mais fait une place de plus en plus large aux chants polyphoniques.

Le troisième fascicule (Chants « à Notre-Dame » et « pour les temps liturgiques ») ainsi que le quatrième (« Eucharistie »), faisaient la part belle aux Scholas polyphoniques. Ce cinquième fascicule n'intéressera probablement qu'elles, et même, il suppose un savoir-faire au-dessus de la moyenne.

L'intérêt musical de cette brochure est évident : elle est signée de César Geoffray, le dynamique fondateur du mouvement choral « A Cœur Joie » que plusieurs disques du studio S. M. viennent de faire connaître bien au-delà du cercle de cette grande famille musicale. Une brève préface nous annonce un « style musical inhabituel, qui essaye d'apporter un renouveau » et vaudra aux choristes qui en sont capables un réel « plaisir musical ». Ajoutons que les illustrations sont dignes, par leur originalité de bon aloi, des savoureuses harmonies qu'elles encadrent.

Malgré le titre du recueil, un seul chant est parousiaque. Les autres sont consacrés au mystère de Noël (on retrouvera avec joie le Noël capital de Maurice Audin, chanté avec tant de finesse par la « Psalette A Cœur Joie » de Lyon dans le disque S. M. 33-21), à la théophanie du Baptême de Jésus (des pages difficiles à quatre voix égales), au mystère de la Croix (dont cinq répons pour la Semaine Sainte et une hymne à la Croix, relativement faciles), à l'Ascension et à la Pentecôte. La liturgie du mariage et celle des funérailles ont également leur part. Quant aux textes, ils sont inspirés de la Bible et des vieilles hymnes des premiers siècles chrétiens.

Si les premiers recueils des « Deux Tables » sont du pain, celui-ci se présente un peu comme une friandise. C'est dire qu'il semble plutôt réservé aux gourmets; et les habitués des « Recueils à Cœur Joie » se demanderont avec raison pourquoi « Viens, Seigneur » n'y a pas trouvé une place qui eût semblé plus normale qu'au festin des « Deux Tables »...

G. Nassoy.

# CHRONIQUE

## Monseigneur Georges Chevrot

## 1879-1958

Pour saluer la mémoire de Mgr Chevrot dans cette revue, je dois me borner à rappeler ce qu'il fut pour nous. Avant tout un ami. Dès les origines du C.P.L., il nous a donné une très chaude et très effective sympathie. Son dernier témoignage d'amitié fut d'inviter le signataire de ces lignes (je le vois encore me le demander dans le petit jardin des Bénédictines de Vanves) à commenter les offices de la prochaine Semaine Sainte à Saint-François-Xavier. Il ne sera plus dans sa stalle...

Cet ami fut aussi pour nous un maître et un modèle. D'abord comme orateur. Mais ce mot conventionnel lui convient aussi peu que possible. Il parlait admirablement. Mais justement, il *parlait*, il ne chantait pas. Sa parole était simple, dépouillée, et si claire! Le jour de sa mort, on me rapportait cet éloge, par une femme de chambre de la paroisse : « C'est curieux, on comprenait tout ce qu'il disait... » Sa prédication était essentiellement évangélique. Parce qu'elle consistait surtout à commenter l'Évangile. Mais aussi parce qu'elle était limpide et concrète comme l'Évangile. Il suffit de parcourir les titres de ses nombreux recueils de sermons pour voir quelles richesses il a pu extraire de l'Évangile; depuis les grandes figures de Simon-Pierre et de la Samaritaine jusqu'aux plus humbles animaux des paraboles[1].

Il avait prêché à Notre-Dame, et admirablement. Mais là encore — et ce fut son originalité! — il avait commenté l'Évangile[2]. De tous les prédicateurs de Notre-Dame que j'ai entendus, il est le seul qui ait parfaitement réussi cette alliance si difficile

1. Les plus anciens recueils (*Simon-Pierre; La Samaritaine*, etc.) chez Bloud et Gay. Les plus récents (en particulier les sermons de Radio-Luxembourg) à la Bonne Presse.

2. 1938 : *L'homme nouveau;* 1939 : *La vie de l'homme nouveau;* 1940 : *Évangile et patriotisme.* Ces trois recueils sous le titre commun : *L'éternelle actualité de l'Évangile*, chez Desclée de Brouwer. Mgr Chevrot cessa volontairement de prêcher à Notre-Dame pour ne pas se soumettre au contrôle de l'occupant.

de l'ampleur exigée par un grand vaisseau, avec le rythme alerte et continu sans lequel l'écoute radiophonique est si fatigante. Il excellait à la radio; ses nombreuses séries de sermons à Radio-Luxembourg en témoignent. Cet orateur si évangélique et si traditionnel était le plus moderne de tous.

Il fut surtout un prédicateur pastoral. Si l'on veut savoir ce que c'est qu'une homélie, il faut lire les sermons dominicaux du curé de Saint-François-Xavier[3]. Pendant l'occupation, il trouva moyen, sans jamais verser dans la diatribe politicienne, en demeurant toujours pasteur, d'exprimer et de réconforter les angoisses, d'exprimer et de vivifier les espérances de ses paroissiens. (Quelques-unes des homélies de cette époque portent pour titre : *Dans le silence*[4]).

Pasteur, il fut un pionnier de la pastorale liturgique. Non seulement il avait suivi, de très bonne heure, le mouvement liturgique belge. Mais il fut un des premiers curés à instaurer une grand-messe vraiment vivante. Au point que j'ai connu, dans sa paroisse, des familles où un enfant désobéissant se voyait menacé d'être « privé de grand-messe »!

Pour préparer ses paroissiens à comprendre profondément cet effort de participation unanime, il leur avait prêché des homélies qui donnèrent *Notre messe*, recueil dont le succès dure encore, car c'est un exposé de vulgarisation liturgique d'une parfaite clarté en même temps que d'une solide information[5].

Dès notre première session de Vanves, en janvier 1944, il nous avait apporté son témoignage : *Restauration de la grand-messe dans une paroisse de Paris*. On le trouve dans le premier volume de la collection « Lex Orandi ». Il avait ouvert notre congrès de Lyon en 1947 par un autre apport de son expérience pastorale : *Les bons chrétiens se souviennent-ils de sanctifier le Jour du Seigneur?* Dans ses premiers cahiers, *La Maison-Dieu* s'est enrichie de deux études très suggestives — car nous n'avons pas encore fini d'en prolonger les orientations — sur *la dévotion à l'autel* (n° 2) et sur *quelques essais de prédication liturgique* (n° 5) posant le problème d'une prédication à la fois doctrinale et harmonieuse au cycle liturgique : problème dont la solution était esquissée au moins pour une année d'instructions sur les sacrements.

3. La plupart de ses livres ont des sermons pour origine. Mais la forme de l'homélie a été gardée notamment dans *La rencontre du Seigneur* (1949) et dans *Les dimanches d'été* (1954), éd. Bonne Presse (cf. *La Maison-Dieu*, n° 39, p. 149).

4. Paru en 1945, chez Bloud et Gay. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 3, pp. 135-136.

5. Je lis sur un exemplaire de 1951 : 9e édition, 47e mille (chez Desclée de Brouwer).

Pasteur, prédicateur évangélique, liturgiste, Mgr Chevrot ne pouvait pas ne pas être passionné d'œcuménisme. Nous savons depuis longtemps, par l'exemple d'un Dom Lambert Beauduin, notamment, que l'amour de la prière commune conduit nécessairement au désir de l'Unité. Voici quelques semaines seulement, pour l'Octave de l'Unité, paraissait un disque *Prière pour l'Unité*[6], où l'on peut entendre prier et chanter les frères de Taizé, sur l'autre face, entendre le prieur de Taizé dialoguer avec Mgr Chevrot. Ses amis pourront ainsi garder sa voix et une de ses suprêmes pensées.

Il fut vraiment « l'intendant fidèle et avisé que le Seigneur a établi à la tête de sa famille, pour leur donner en temps opportun la mesure de froment » (Luc, 12, 42).

A.-M. R.

6. Studio S. M., 45-10.

---

# ACTES DU 3e CONGRÈS INTERNATIONAL DE MUSIQUE SACRÉE

## (Paris : 1er au 8 juillet 1957)

A l'intention de tous les musiciens, le Comité prépare l'édition du *Mémorial officiel* de ce Congrès qui a eu le plus grand retentissement. Cet ouvrage (d'environ 500 pages, illustré d'exemples musicaux et de clichés) comportera le récit détaillé des manifestations ainsi que le texte intégral des Conférences et Communications qui sont l'œuvre d'auteurs réputés d'Europe et d'Amérique.

Il apportera aux chercheurs et aux musiciens une documentation de tout premier ordre sur les problèmes actuels de la musique sacrée.

Prix : **3.500** francs

Passer commande en écrivant au Secrétariat du Congrès :

3e Congrès international de Musique sacrée
23, rue Bachelet, Paris-18e
C.C.P. Paris 12-237-85

---

*Le gérant :* Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 1-58.